

BIBLIOTECA PIONEIRA DE CIÊNCIAS SOCIAIS

SOCIOLOGIA

Conselho Diretor:

Prof. RUY COELHO
Prof. OCTAVIO IANNI
Prof. LUIZ PEREIRA

Conselho Orientador:

Profs.: Nestor de Alencar — Vicente Unzer de Almeida — F. Bastos de Ávila — Júlio Barbosa — Tocary Assis Bastos — Paula Beiguelman — Cândido Procópio Ferreira de Camargo — Wilson Cantoni — Fernando Henrique Cardoso — Orlando M. Carvalho — Helena Maria Pereira de Carvalho — Orlando Teixeira da Costa — Levi Cruz — Mário Wagner Vieira da Cunha — A. Delorenzo Neto — Florestan Fernandes — Pinto Ferreira — Marialice Men-
carini Foracchi — Frank Goldman — Augusto Guelli Netto — Juarez Brandão Lopes — Sílvio Loreto — J. V. Freitas Marcondes — Maria Olga Mattar — Laudelino T. Medeiros — Djacir Menezes — Douglas Teixeira Monteiro — Evaristo de Moraes Filho — Aldemar Moreira — Edmundo Acácio Moreira — Renato Jardim Moreira — Oracy Nogueira — L. A. Costa Pinto — Maria Isaura Pereira de Queiroz — João Dias Ramalho — Alberto Guerreiro Ramos — José Arthur Rios — Aziz Simão — Nelson Werneck Sodré — Henrique Stodiek — Oswaldo E. Xidieh.

ROGER BASTIDE

Professor da Sorbonne

As Religiões Africanas no Brasil

*Contribuição a Uma Sociologia
das Interpenetrações de Civilizações*

SEGUNDO VOLUME

Tradução de

MARIA ELOISA CAPELLATO

e

OLÍVIA KRÄHENBÜHL



LIVRARIA PIONEIRA EDITORA
EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
SÃO PAULO

Título do original francês:

LES RELIGIONS AFRICAINES AU BRÉSIL

Vers une sociologie des interpénétrations de civilisations

Copyright

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

1960

Capa de

MÁRIO TABARIM

1971

Todos os direitos reservados por

ENIO MATHEUS GUAZZELLI & CIA. LTDA.

Rua 15 de Novembro, 228 — 4.º andar, sala 412

Telefone: 33-5421 — São Paulo

Impresso no Brasil
Printed in Brazil

ÍNDICE

SEGUNDA PARTE

ESTUDO SOCIOLÓGICO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

1. Geografia das Religiões Africanas no Brasil, 243
2. O Funcionamento das Seitas Religiosas Africanas, 307
3. Os Problemas da Memória Coletiva, 333
4. Os Problemas do Sincretismo Religioso, 359
5. As Duas Desagregações (O Candomblé Rural e a Macumba Urbana), 393
6. Nascimento de uma Religião, 419
7. O Negro Católico ou Protestante, 473

CONCLUSÕES

1. Contribuição para uma Sociologia do Misticismo, 515
 2. As Duas "Aculturações", 523
 3. Estruturas e Valores, 536
 4. Religião e Ideologia, 549
- Léxico, 555

os brancos, da mesma forma que desafricaniza o negro. A integração numa classe, que é a forma que toma a integração do negro à sociedade global, não trunca por completo as religiões africanas, mas induz o sincretismo ao seu máximo, desnaturando-as e corrompendo-as. Esta desfiguração toma, aliás, diferentes formas, quer se processe em meios rurais, ou em grandes cidades, isto é, segundo a integração do negro no campesinato ou no proletariado urbano. Daí, os dois capítulos que se seguem.

CAPÍTULO V

As Duas Desagregações

1

O CANDOMBLÉ RURAL

Malgrado o movimento contemporâneo de industrialização, o Brasil permanece um país essencialmente rural; a agricultura não apenas ocupa o maior número de braços produtivos, como também o número de agricultores, relativamente à população total, é um dos maiores do mundo.⁽¹⁾ Ora, se a estrutura social desse Brasil rural se alterou após a supressão da escravidão, o dualismo colonial continua a subsistir. Crises sucessivas, desde a do açúcar à do café, arruinaram a velha aristocracia proprietária de terras; períodos houve (ou regiões) de fragmentação, às vezes mesmo de pulverização das grandes propriedades, divididas em lotes (que acabaram por cair nas mãos dos imigrantes ou de seus filhos), em suma, a formação de propriedades pequenas ou médias; e houve outros períodos (ou regiões) de unificação ou de uma nova formação dos latifúndios desaparecidos, da concentração de imensas extensões de terras entre as mãos de alguns indivíduos ou de uma sociedade capitalista de exploração. O que fez com que, mesmo mudando os proprietários, a pirâmide de camadas e estatutos sociais não apresentasse uma grande mudança em relação ao passado no conjunto do país. No alto, aos grandes proprietários, que, com mais frequência, fazem vigiar o trabalho de suas fazendas, ou de suas plantações, por administradores que, sòzinhos, ocupam quase a metade de todos os assalariados agrícolas. Em baixo, mas bem em baixo, o *sitiante*, isto é, o pequeno proprietário que cultiva sua exploração mediante alguns trabalhadores, mas, sobretudo, com a ajuda da família; exploração que apresenta toda uma escala de tipos — desde a agricultura moderna e científica

(1) Luís AMARAL, *Aspectos Fundamentais da Vida Rural Brasileira*, p. 87.

das zonas pioneiras de S. Paulo-Paraná até a agricultura rotineira, arcaica, do *sertão*. Em baixo, os grupos dos lavradores que fornecem uma renda fixa aos proprietários para os quais trabalham, meeiros que lhes dão a metade ou dois terços das colheitas, e “habitantes” que o grande proprietário deixa se estabelecer em suas terras, a título precário, com a condição de consagrar-lhe alguns dias de trabalho por semana. Finalmente, os assalariados agrícolas.

Grandes proprietários	252 047	2,67%
Pequenos proprietários e meeiros	3 309 701	62,20%
Membros de suas famílias, trabalhando com eles	2 665 509	62,20%
Assalariados agrícolas	3 164 203	33,47%
Ignorados	62 052	0,66%

Mas para compreender devidamente a significação desse quadro, devemos pô-lo em relação com o da distribuição de terras:

Grandes propriedades:	N.º	Área
Latifúndios (mais de 1 000 ha)	1,46%	48,31%
Grandes propriedades (de 200 a 1 000 ha)	6,34%	24,79%

Médias e pequenas:

Propriedades médias (de 50 a 200)	17,21%	15,90%
Pequenas propriedades (de 5 a 49)	53,07%	10,45%
Propriedades minúsculas (menos de 5)	21,76%	0,55%

O que faz com que as duas pirâmides, a do trabalho e a da posse de terras, permaneçam sempre invertidas.⁽²⁾

O negro que não fugiu dos campos para as cidades enganosas, foi nessa estrutura social que se integrou. Nas zonas de criação, onde ele nunca foi infeliz, onde uma certa democracia reinava em torno do cavalo, tornou-se colono ou meeiro, mudou de *status* social, mas sua condição permaneceu a mesma. Nas regiões centrais do Brasil, ele constitui a massa dos trabalhadores agrícolas, trabalhando por dia, à medida de suas necessidades, sem nunca se fixar num mesmo canto de terra. Mas essa mobilidade varia, segundo as regiões, de 12 quilômetros nas regiões isoladas e montanhosas, até aproximadamente 1 000 quilômetros nas zonas pioneiras.⁽³⁾ No Nordeste, o negro é

(2) Tomamos emprestadas essas duas estatísticas de 1940, de L. A. COSTA PINTO, “A Estrutura da Sociedade Rural Brasileira”, *Sociologia*, X, 2-3, pp. 156-93.

(3) O. ELIAS XIDIEH, “Elementos Mágicos no Folk Mogiano”, *Sociologia*, v. 2, p. 132.

frequentemente *sitiante*, mas a pequena propriedade que lhe pertence não é em geral o fruto do seu trabalho: os donos dos engenhos tinham o hábito de dar a seus antigos escravos, ao libertá-los, um pedaço de terra para aí viverem.⁽⁴⁾ Ele é, igualmente, como por toda parte, sobretudo meeiro, “habitante” ou assalariado.

Ora, esses negros, bem como os caboclos e os “brancos pobres”, dispersaram-se ao extremo. Calcula-se a densidade da população brasileira em 5 ou 6 habitantes por quilômetro quadrado. Portanto, o isolamento não é absoluto. As pessoas que não moram muito longe umas das outras formam o que se chama de *bairros*, que poderíamos designar como grupos de vizinhança. Mas não se deve imaginar que essa vizinhança seja mais que um frouxo tecido de inter-relações: as distâncias permanecem assim mesmo demasiado grandes; de tempos a tempos, alguma vigília de índole religiosa, de tempos a tempos um mutirão ou puchirão (formas de trabalho cooperativo) os reúnem. Mas esses momentos de comunhão são raros.⁽⁵⁾ Ora, é evidente que um tal isolamento, bem como uma tal mobilidade dos trabalhadores assalariados, impediam os negros de conservar suas crenças ou seus cultos. A estrutura social atual continuava assim a ação desagregadora do regime escravagista. Já vimos que este último misturando em uma mesma propriedade africana etnias diferentes e controlando as festas dos negros, tornava impossível a formação de “nações” organizadas. Não ficava quase mais nada ao negro exceto sua magia: magia ofensiva contra o branco, magia curativa para cuidar dos enfermos. O isolamento, a mobilidade que sucederam à escravidão, bem como a mistura dos negros, caboclos e brancos nos mesmos *bairros*, ainda permitem aos descendentes dos primeiros africanos manterem a magia como arma de defesa individual ou como sucedâneo da medicina em regiões muito pouco povoadas para que um médico aí se estabeleça. Mas não permitem a organização de cultos africanos institucionalizados. Com efeito, a memória coletiva não podia funcionar por falta de grupos estruturados: dissolvia-se em uma multiplicidade de memórias individuais, submetidas à ação devoradora do tempo. O catolicismo rural, como veremos, estava apenas apto a fornecer à massa dos camponeses dispersos os

(4) F. DENIS, *Le Brésil au XXe Siècle*, pp. 262-63.

(5) ANTONIO CANDIDO, “O Estado Atual e os Problemas Mais Importantes dos Estudos Sobre as Sociedades Rurais do Brasil”, *XXXI Congresso Int. de Americanistas*, pp. 330-31.

quadros de aproximação, e o negro, para não se afundar na pior solidão, se integrou ao catolicismo rural. Portanto, trata-se de saber se, entrando para ele, o negro não levou consigo algumas lembranças africanas ou se não reinterpreto esse catolicismo através de atitudes africanas. Ser-nos-á pois necessário retomar o problema do catolicismo do negro em capítulo ulterior. Mas, pelo momento, procuramos as sobrevivências autênticas da África. Estas não existem, não podiam existir, nesse tipo de estrutura rural, que brevemente analisamos. O negro esposou os ideais do meio ambiente. Afirma C. Doliveira que a influência do negro é nula no campo, que o negro aí se deixou absorver pela cultura *cabocla*, o que é perfeitamente verdadeiro.⁽⁶⁾ Exteriormente, não existe uma grande diferença entre os brancos pobres que, mercê da distância, escapam ao controle da Igreja, entre os mestiços de índios civilizados pelos jesuítas, mas que perderam, após a expulsão destes últimos sob o governo de Pombal, os quadros de sua cristianização progressiva, enfim, entre os negros, sumariamente evangelizados nas plantações, mas vendo no catolicismo, antes de tudo, o símbolo da sua comunicação com os outros homens, com seus companheiros de dor e de miséria. Se acrescentarmos a isso que as relações sexuais e os casamentos inter-raciais mesclam continuamente os sangues, melhor se compreenderá a profunda desagregação da África no meio rural.

Mas entre essas zonas rurais de desintegração das religiões africanas e as capitais dos estados onde as seitas religiosas africanas se conservaram, existe um meio social intermediário: as pequenas cidades do interior, sem dúvida mais camponesas que propriamente urbanas, que em todo caso permitem o acúmulo da população em um mesmo lugar, relações de vizinhanças mais permanentes, enfim, uma mobilidade vertical por meio da escola, o artesanato, a existência de quadros de funcionários públicos. A estratificação social dessas aldeias adota a constituição racial da população. Em regra geral, os membros da classe superior local — grandes proprietários, advogados, médicos, chefes políticos — são todos brancos; os mulatos e mestiços compõem a classe média e os negros escuros se aglomeram na classe baixa que mora nos subúrbios — zona fronteira, onde a cidade pequena termina suavemente no campo. Segundo um dito popular, “o dinheiro branqueia”, mas outro dito acrescenta: “uma pele branca vale dinheiro”. Equivale a dizer que o elemento racial intervém na competição entre todos aqueles que desejam subir

(6) C. DOLIVEIRA, *O Trabalhador Brasileiro*, pp. 73-5.

na sociedade, e que é mais fácil, do que para os homens escuros, os homens claros galgarem os degraus da escala social.⁽⁷⁾

Essas duas condições — maior concentração de negros num espaço apertado e sua relativa segregação na classe baixa, favorecem a eclosão das seitas africanas organizadas. Infelizmente, os etnógrafos negligenciaram o estudo dessas seitas, mercê da razão bastante compreensível de que elas não lhes fornecem senão sobrevivências impuras, enquanto as grandes cidades litorâneas lhes permitem trazer à luz os “africanismos”; e os sociólogos, por seu lado, não se interessam muito por elas; o que deu como resultado faltar-nos dados sobre o problema, ou, mais exatamente, faltar-nos, sobretudo, dados quantitativos que nos permitissem conhecer exatamente a extensão desse movimento de organização e de manutenção da África. Ao contrário, temos informações mais ou menos completas pelo menos sobre algumas dessas seitas, às vezes qualificadas como “candomblés rurais”. Elas nos bastam para medir, mediante alguns exemplos, a profundidade da desagregação das crenças e dos ritos.

No Maranhão, Octavio da Costa Eduardo descreveu o que resta das religiões daomeanas na cidadezinha de S. Antônio. Não há igreja católica nessa vila e a sua população mais ou menos se compõe quase que só de negros analfabetos e camponeses. Suas divindades ancestrais não morreram e aí ainda não se esqueceram os nomes *Verekete* e *Sobo*; e a essas duas divindades daomeanas é mister acrescentar um deus ioruba, *Eowa*, uma deusa angola, *Calunga*, considerada aqui como a expressão da morte, enquanto sobreviveu no Rio de Janeiro sob outro aspecto — o de rainha do mar. Mas esses deuses não descem.⁽⁸⁾ E pensamos que não descem porque não existe cerimônia de iniciação. Já vimos que, para os Voduns e os Orixás poderem descer, é mister preliminarmente “fixá-los” na cabeça de seus filhos; os negros de S. Antônio não o esqueceram, mas como já não mais conhecem o segredo dos ritos propiciatórios, os deuses de seus pais já não podem subsistir, exceto como imagens mentais, não como realidades viventes. Foram os *encantados* que os substituíram, porque o seu culto é infinitamente mais simples, não exige sacrifícios pecuniários importantes, ao mesmo tempo em que dão aos fiéis a mesma alegria da possessão, o mesmo transe místico. Esses *encantados* são, portanto, chamados de *boduns*, isto é, *Voduns*, e seu chefe traz nome africano,

(7) Ch. WAGLEY (org.), *Races et Classes dans le Brésil Rural*, pp. 68, 154-65.

(8) O. da COSTA EDUARDO, *The Negro in Northeast Brazil*, p. 105.

Kakamado. Pode-se mesmo perguntar se um dos espíritos adoradores, Maria Bárbara, não conserva sob a sua designação portuguesa, alguns traços de *Nanamburucu*. Entretanto, coisa curiosa, nessa agonia da mitologia ancestral, a imagem de Legba (também chamada em um cântico por um de seus nomes ioruba de *Exu-Bara*) está melhor conservada do que na casa-mãe da capital.⁽⁹⁾ As danças se realizam cada dois meses, aos domingos, em uma casa que ostenta um belo altar católico. Se os encantados não recebem oferendas especiais, uma vez por ano os objetos litúrgicos são lavados com uma mistura de vinho e água, e isso é tudo quanto sobrevive da festa que na Bahia se celebra com o nome de *Água de Oxalá*. Em certas casas se encontra o mouro central, que é também especificamente africano, isto é, daoméano, em torno do qual os fiéis rodam em sentido contrário aos dos ponteiros de um relógio. Própriamente falando, não há sacerdote, e, como já dissemos, também não há iniciação, esta substituída simplesmente pelo batismo, segundo o rito católico, do espírito que desce sobre um novo cavalo. Ao contrário do que ocorre nas seitas tradicionais, o número de homens montados pelos encantados é tão grande quanto o das mulheres. Esses encantados falam pela boca de seus filhos ou filhas, dão conselhos, receitam remédios, propõem os melhores meios para resolver dificuldades da vida.⁽¹⁰⁾ Em suma, essas festas parecem corresponder a uma dupla necessidade: à do divertimento em uma povoação que não tem muitas outras e à da direção, tanto material como espiritual, de uma população isolada, abandonada à sua sorte.

O que sabemos dos candomblés rurais do Estado da Bahia confirma, em linhas gerais, essa descrição. Cada um possui individualidade própria, como se apenas guardasse restos de uma memória coletiva dilacerada pela distância. Na estrada que vai da capital para S. Amaro, encontramos um candomblé onde não se conhecem mais que três deuses do vasto panteão afro-brasileiro. Em nossa opinião, esse estreitamento da mitologia só se pode explicar pelo fato de a escravidão não ter deixado viver nesse lugar senão um pequeno número de iniciados; estes últimos podiam perpetuar o culto de seus orixás, não podiam fazer reviver os outros, e como os orixás são herdados em família segundo a linha paternal ou maternal, não se saiu, com o passar do tempo, do círculo restrito dos primeiros fundadores. Na Vila do Recôncavo, existem muitos candomblés,

(9) Carta de O. da COSTA EDUARDO, de 17-6-1948.

(10) O. da COSTA EDUARDO, *op. cit.*, pp. 110-22.

mas as necessidades da vida moderna fazem com que ninguém tenha tempo de se preparar para *filha-de-santo* (serva do deus) ou *mãe-de-santo* (sacerdotisa); em consequência, muitos dos antigos ritos caem em desuso e são esquecidos, em proveito de inovações mais simples.⁽¹¹⁾

Mais longe no sertão, em Monte Serrat, o candomblé, em contato com os caboclos, se deixa penetrar em maior proporção pelo culto dos encantados. Aí se adora e se é possuído tanto pelos orixás, designados por seus nomes católicos — Santa Bárbara (Shangô), São Roque (Omulu), Santo Antônio (Ogum) ou Nosso Senhor da Boa Morte (Oxalá) —, como pelos espíritos dos índios, sob a designação de Tapuia ou Tupinambá (estes últimos sem equivalentes católicos). Mas o elemento do culto desaparece a fim de dar lugar, como no catimbó, a uma associação para curar os doentes; pensa-se no que escreveu Câmara Cascudo:

O catimbó não é um culto; é uma consulta.⁽¹²⁾

Os ritos (dêses novos candomblés) têm por objeto principal livrar as pessoas do *encôsto* (o intruso), ou caboclo, que as fez adoecerem.

Para isso, não apenas os filhos ou as filhas das divindades receitam remédios simples, ou dão conselhos em estado de transe, mas ainda, ao ronco lúgubre dos tambores, sacodem violentamente o enfermo para expulsar o inimigo de seu corpo. Tudo se passa, portanto, como se essas seitas fôsem o lugar de combate entre as divindades afro-católicas, ajudadas de um lado pelos índios, de outro, pelos espíritos demoníacos dos caboclos — em suma, entre a África e o Brasil mestiçado de ameríndios, a luta racial se transporta para o sobrenatural, e os conflitos étnicos da sociedade rural deságuam no mito. Os membros dêses terreiros, como freqüentemente acontece na África,⁽¹³⁾ são doentes curados, que preliminarmente foram desembaraçados de um *encôsto* graças ao poder de uma divindade, sua protetora daí em diante, e que fizeram um estágio determinado para aprender os cantos, os ritos e os processos de cura de um pai ou mãe-de-santo (designações dos nossos babalorixás ou ialorixás). Um dêses terreiro é dirigido por mãe-de-santo que ao mesmo tempo é curandeira, curando essencialmente com a ajuda de orações aos santos, ou bênçãos católicas; mas as pessoas que reco-

(11) H. W. HUTCHINSON, in Ch. Wagley, *op. cit.*, pp. 45-6.

(12) CÂMARA CASCUDO, *Meleagro*, p. 77.

(13) Informações do Dr. Pidoux.

brarem a saúde devem pagar suas dívidas de reconhecimento organizando, em seguida, no candomblé, uma dança ritual.⁽¹⁴⁾

Ainda que os terreiros da Vila do Recôncavo sejam dirigidos por um advogado branco (talvez sem causas...), uma associação se faz dentro do pensamento das pessoas, entre candomblé e classe baixa. É por isso que, os que desejam elevar-se socialmente, seja pela escola, pelas boas relações, por um casamento com pessoas mais claras, ou pela proteção de um político que lhes outorga um lugarzinho de funcionário, repelem o candomblé e tudo quanto, em geral, possa relembrar aos olhos dos outros (aqueles que visam conquistar) a sua dependência cultural da África.⁽¹⁵⁾ Reciprocamente, sempre que uma aldeia se desenvolve, e se desenvolve mercê do afluxo das massas rurais, que de algum modo vão depor-se na parte mais baixa da pirâmide social, os candomblés aparecem ou se multiplicam. Por exemplo, em Juazeiro, que se tornou importante lugar de peregrinação (algo parecido com uma Lurdes brasileira), e, malgrado a Igreja, pais-de-santo à procura de novas oportunidades fundaram recentemente quatro ou cinco candomblés; a concorrência, aí, parece temível, pois cada um faz a crítica do seu confrade com um "ele não sabe nada" categórico. Dois dos candomblés não possuem terreiro próprio: são obrigados a alugar uma sala na cidade para dar consultas, proceder às iniciações, etc. Os outros têm suas casas, que sempre abrangem, ao lado do *pegi* e da cabana de Exu, como na Bahia e no Recife, uma sala dos Eguns; entretanto ali não se faz nenhum sacrifício por intenção das almas dos mortos: apenas se acendem círios tôdas as sextas-feiras e se depositam os ossos de todos os animais sacrificados; quando uma môça passa para um grau superior de hierarquia sacerdotal, ela apanha todos êsses ossos, sem o que será possuída pelo espírito de um *egum* em vez de o ser pelo seu *orixá*. O mesmo fenômeno ocorreria se após sete anos não se procedesse ao *sirrum*, isto é, à festa funerária da pessoa falecida (o que corresponde às festas funerárias africanas definitivas). Tais candomblés, dirigindo-se a uma população heterogênea, formada ainda mais por mestiços de índios que de negros, atualmente experimentam adaptar-se a essa nova situação racial e social, substituindo, por exemplo, os cânticos em língua africana por cânticos em língua portuguesa, e completando a série de correspondências que mencionamos entre os orixás e seus santos, por uma nova série de equivalências místicas, já agora entre êsses

(14) Ben ZIMMERMAN, in Ch. Wagley, *op. cit.*, p. 96.

(15) H. W. HUTCHINSON, *op. cit.*, p. 49.

mesmos orixás e os espíritos dos índios.⁽¹⁶⁾ Assim, cada deus tem três nomes: um nome africano como Oxossi, um nome católico como São Sebastião e um nome ameríndio como Urubatão. Vamos reencontrar uma solução análoga no espiritismo de Umbanda.

No Rio, coisa curiosa, a desagregação urbana antecedeu a desagregação rural. Enquanto o candomblé, todavia existente no comêço do século XX, se transformava em macumba na capital, mediante a associação com as sobrevivências bantos, índias e o espiritismo, ainda subsistia sob o nome de "jejuísmo" no *sertão* do Rio. Mas apenas subsistiu em forma esporádica; Magalhães Correa alude à sua "raridade".⁽¹⁷⁾ Mesmo assim, o que dominava nos campos era um misto de medicina popular e magia. Como o anotou em 1935 H. Silvestre, "o macumbeiro se transformou em curandeiro".⁽¹⁸⁾ O sacerdote, em simples curandeiro. O mesmo acontece no interior do Estado de S. Paulo.⁽¹⁹⁾

As crenças supersticiosas camponesas, sejam católicas ou índias, africanas ou européias, não flutuam no ar; já vimos que as representações coletivas têm necessidade de se fixar num grupo, numa instituição carnal, para viver. Aqui, tais superstições se concretizam em torno de certos indivíduos que parecem ter mais *mana* que os outros, que parecem mais dotados de poderes misteriosos que o geral das pessoas: macumbeiros, curadores, benzedores, médiuns. Enquanto, nas grandes cidades, a África se encarna nas seitas, ela não pode sobreviver aqui, na medida em que sobrevive, a menos que se encarne nos indivíduos. Ora, o negro desempenha um papel particularmente importante nessa cristalização das representações coletivas rurais. As páginas de Simmel sobre a ligação do "estrangeiro" com o "estranho", sobre o caráter sinistro do homem que vem de fora, são célebres; o negro aparece como duas vezes "estrangeiro" — porque vem da África e porque é negro. É assim rejeitado pelo grupo na magia, e como o grupo não tem médico a fim de poder utilizá-lo, de preferência na magia médica.

Mas êsse negro se acha demasiado desligado da memória coletiva de seus ancestrais, demasiado integrado, assim mesmo,

(16) Informações prestadas por O. da COSTA EDUARDO, depois de uma viagem de estudos na região do S. Francisco.

(17) Magalhães CORREIA, *O Sertão Carioca*, p. 206.

(18) H. SILVESTRE, "Cousas de Negro", *Jorn. do Comércio*, novembro, 1935.

(19) Oswaldo Elias XIDIEH, "Elementos Mágicos no Folk Paulista, o Intermedilário", *Sociologia*, VII, 1-2, 1945, pp. 11-29. "Elementos Mágicos no Folk Mogiano", *ibid.*, vol. 2, 1943, pp. 116-33. "Um Elemento ítalo-afro-brasileiro na Magia Mogiana", *ibid.*, VI, 1, 1944, pp. 5-18.

ao meio brasileiro, para que pudesse ter conservado outra coisa senão os restos da sua mitologia ou do seu ritual. **A única figura que lhe fica do seu antigo panteão é a de Exu, que perdeu o seu caráter de divindade intercessora para se tornar uma divindade diabólica, senhor da magia negra.** Esse Exu toma aspectos diferentes segundo os trabalhos que dirige: *Exu bananeiro*, que é invocado nos bananeais, *Exu arranca-tocos*, que exige do feiticeiro o uso de um costume preto; *Exu pintado*, que “trabalha” com esse gênero de galináceos; *Exu das sete encruzilhadas*, ao qual se fazem oferendas no cruzamento dos caminhos; *Exu bambual*, que sopra nos caniços; *Exu sete pregos*, que exige no seu ritual mágico a utilização de sete pregos virgens; *Exu arranca pedras*, que só trabalha com pedras; *Exu Tiriri*, bem conhecido nos candomblés da Bahia, etc.⁽²⁰⁾ Desenham-se para ele desenhos mágicos com giz de cores diferentes segundo os nomes que tem e se lhe oferecem sacrifícios ou libações de aguardente. Mas ele sozinho não pode cobrir uma mitologia inteira. As divindades africanas desaparecidas são portanto substituídas, seja por espíritos de índios, seja por santos católicos. Toda casa de macumbeiro possui um pequeno oratório, e é junto deste que se celebram os ritos mágicos, entrecortados de rezas, padres-nossos e ave-marias.⁽²¹⁾

Tais macumbeiros são freqüentemente antigos doentes que foram curados por outros macumbeiros e assim se tornaram servidores do espírito curador, ou ainda são pessoas que se revelaram médiuns assistindo, em qualquer outra cidade, a reuniões espíritas. Alguns tiveram “ataques” quando jovens ou visões; tais ataques e visões foram considerados pela família ou pelos vizinhos como o sinal de uma eleição divina, e os filhos foram enviados a um “feiticeiro” para serem “iniciados”. Essa iniciação consiste em geral num aprendizado dos mais simples, o conhecimento de certas ervas, de certas rezas “fortes”, etc., complicados por provas destinadas a criar uma associação efetiva indissolúvel entre esses conhecimentos empíricos e o sobrenatural, como, por exemplo, passar uma noite inteira no cemitério falando com os mortos. **Alguns desses negros são originários do Rio, onde freqüentaram a macumba urbana. As biografias colhidas mostram que todos pertencem à classe baixa, e uma classe baixa socialmente desorganizada** (famílias desfeitas, concubinas sucessivas, alta mortalidade infantil, alcoolismo dos pais,

(20) Informações inéditas recolhidas por Oswaldo Elias XIDIEH.

(21) Roger BASTIDE, “A Macumba Paulista”, *Estudos Afro-brasileiros*, 1.^a série, pp. 80-9.

mobilidade geográfica, etc.). Não podemos entretanto dizer que a desorganização social se traduza entre eles pela desorganização das crenças; ao contrário, são as crenças — mesmo desorganizadas — que constituem o único laço de integração no meio rural onde eles vivem, que lhes fornecem um *status* e um papel, e que lhes asseguram uma certa segurança, um certo reconhecimento por parte das pessoas que os rodeiam.

Se bem que essa macumba rural seja essencialmente individualista, que se reduza a séries de consultas de pessoas doentes ou mordidas de cobras, ou que desejem vingar-se de um inimigo, e que nada tenha de um culto organizado, ela pode tornar-se o ponto de partida de grupos, bastante frouxos, de crentes. O medo à solidão, o desejo de retemperar-se na comunhão coletiva em zonas de forte dispersão humana, quando o catolicismo não pode, com as suas festas, dar uma resposta adequada a essas necessidades, acham as suas soluções nessas vigílias em torno de um mágico ou de um curador afamado. Vigílias semi-religiosas e semiprofanas, onde se recitam orações católicas, onde se acendem círios para as almas do purgatório, onde se curam doentes, mas também onde se contam estórias, contos de animais ou lendas de Pedro Malazartes. **Essas reuniões, nos bairros das cidades do interior, tendem a assumir a forma do que se chama “baixo espiritismo”, caracterizado pela manipulação de três “correntes”: a corrente cabocla ou índia, a corrente africana e a corrente branca.** Nomes dados segundo os espíritos recebidos pelos médiuns no decorrer das sessões: espíritos de *caboclos*, de *negros velhos*, ou de *brancos* como Pedro II ou Joana d’Arc.⁽²²⁾

Na medida em que a macumba rural assim se organiza, e também na medida em que ela se desenvolve nos meios inorgânicos, pode a mesma afundar-se na criminalidade. Em Itapeva, Vicência da Silva Melo recebe de Deus e da santa Virgem a ordem de matar sua avó transformada em serpente, e em seguida, a de passear toda nua carregando a bandeira do Espírito Santo. O curandeiro negro, João Martins de Buri, para curar seu pai enfermo e expulsar um demônio do seu corpo, atira-o para fora da cama com tal força que o mata; obriga um vizinho a sofrer queimaduras para exorcizar-se;⁽²³⁾ finalmente organiza uma procissão de purificação, que leva à morte por afogamento uma grande parte da sua família. O Negro Joaquim Pedro de Avaré celebra casamentos por ordem do espírito, e como, entre outras coisas, o espírito lhe ordena abandonar sua

(22) O. Elias XIDIEH, “Elementos Mágicos no Folk Paulista”, *op. cit.*, p. 16.

(23) Amaral CARVALHO, “A Prática da Macumba na Região de Santo Amaro”, *Fôlha de S. Paulo*, 16-9-1950.

velha espôsa para ir viver com uma jovem e linda cabocla das redondezas, êle o faz, "mesmo a contragosto"; é prêso no momento em que, com um grupo de crentes, ia oferecer seu filhinho em holocausto a êsse espírito. Conforme se vê, as ordens dos espíritos ou dos santos católicos não exprimem outra coisa que não os desejos do inconsciente individual: o assassinato de uma velha que se tem de alimentar mesmo que ela não forneça recurso financeiro à família; ou de uma criança defeituosa, que é uma pesada carga para a casa, uma troca de mulheres, etc...; mas tais desejos reprimidos e que vêm para fora no estado de transe (ou de delírio) se tingem de representações místicas, encontram o seu exutório, bem como a sua justificação, na macumba.⁽²⁴⁾ É êsse o último avatar dessas religiões que, de outro modo, floresceram com tal magnificência. Desagregando-se ao passo que se desindividualizam, dissolvendo-se, nos campos, seus últimos restos, que não são mais africanos do que índios ou católicos, ou que são tudo isso de uma vez, terminam por não ser senão imagens impuras de uma loucura criminosa.

Um certo número de conclusões parece desprender-se das análises precedentes:

1.º — A desagregação é tanto mais pronunciada quanto mais nos distanciamos dos centros, daomeano ou ioruba, do Nordeste, que agem como uma espécie de freio.

2.º — Os fatores dessa desagregação são, primeiro, o desaparecimento dos ritos de iniciação, isto é, justamente da socialização ou de culturalização africana, depois, a pobreza da classe camponesa que impede os sacrifícios animais; enfim, as necessidades da massa rural privada de socorros médicos e que de alguma forma obriga o sacerdote a transformar-se em curador, e, o culto, a se metamorfosear em uma simples consulta aos espíritos.

3.º — Nessa desagregação das instituições religiosas, a mitologia é a primeira a ser atingida; uma das raras figuras que subsistem é *Legba*, na área daomeana, *Exu* nas outras; em segundo lugar, mas em nível mais baixo, os *Oguns*, ou espíritos dos mortos. Os vazios assim abertos são preenchidos por novas figuras: as dos santos do catolicismo, as dos *encantados* do *catimbó*, os *caboclos* e os *africanos* do baixo espiritismo (segundo as religiões).

4.º — A linha de desorganização vai dos candomblés rurais, que ainda celebram festas cerimoniais, ao individualismo dos

(24) Roger BASTIDE, *op. cit.*, pp. 97-102.

macumbeiros cariocas ou paulistas, e, paralelamente, do transe ainda controlado pelo grupo e servindo aos interesses dêsse grupo, ao transe individual, que termina por não ser senão o reflexo da libido pessoal do macumbeiro. A desorganização do culto acaba na desorganização do eu.

2

A MACUMBA URBANA

Dissemos que a cidade, no Brasil, tem sido a continuação do campo. Na verdade, a descoberta das minas e a vinda da côrte portuguesa para o Rio acarretaram uma primeira urbanização do país; pode-se, entretanto, dizer, que a sua verdadeira urbanização constitui um fenômeno relativamente recente que, em todo caso, não exerceu influência sobre os valores religiosos senão a partir do século XX. Sômente que, se êsse movimento está em geral ligado naturalmente ao aumento da população, êle não se apresenta em tôda parte com a mesma intensidade; há cidades que continuam banhadas por uma atmosfera rural e tradicional, e, ao lado dessas, grandes metrópoles tentaculares, particularmente Rio de Janeiro e S. Paulo, com pouco mais, uma e outra, em 1950, de dois milhões de habitantes.

Ainda mais do que êsse fenômeno de concentração, o que impressiona o sociólogo é a rapidez do processo de urbanização. Os números seguintes darão uma idéia, pois verdadeiramente êle não se acelera senão depois da guerra de 1914:

	Rio de Janeiro	São Paulo
1872	274 972 habitantes	31 385 habitantes
1890	522 651 "	64 934 "
1900	691 565 "	239 820 "
1920	1 157 842 "	579 033 "
1940	1 764 441 "	1 326 261 "
1950	2 413 152 "	2 227 512 " (25)

Ora, essa modificação da sociedade brasileira se deve à industrialização do país, que se opera a um ritmo cada vez mais rápido. De produtor de produtos agrícolas tropicais, o açúcar e

(25) *Anuários Estatísticos*.

o café, o Brasil se tornou, sobretudo no Sul, um país de fábricas gigantes. Na época colonial, Portugal, cioso de salvaguardar suas exportações, havia interditado a criação de indústrias locais⁽²⁶⁾ depois da independência, a proclamação de liberdade de comércio imposta pela Inglaterra, havia impedido o país de desprender-se da simples exploração agrícola; só quando o tráfico negreiro desapareceu foi que o capital reservado à compra de escravos pôde transladar-se para a criação de indústrias locais; no entanto, não é senão graças à construção das grandes centrais elétricas de S. Paulo e do Rio, com a crise do café, que obrigou os proprietários a procurar um outro emprego para seus capitais e novas fontes de lucro, que essa industrialização vai dominar, em S. Paulo e no Rio, acarretando, em consequência, a urbanização acelerada do Sul. Essa indústria permanece limitada até 1913, quase que inteiramente à alimentação e aos tecidos; mas as duas grandes guerras mundiais obrigaram os brasileiros a criar indústrias de substituição para todos os produtos anteriormente importados da Europa ou dos Estados Unidos. S. Paulo sozinho totaliza os 40% de conjuntos de fábricas ou usinas brasileiros,⁽²⁷⁾ mas o Rio já começa a reduzir o atraso, contando, em 1947, com 101 302 fábricas ou usinas, 2 040 lojas de atacado.⁽²⁸⁾ Essas lojas e essas usinas atraem para fora do campo mão-de-obra cada vez mais considerável; o número de casas de apartamento no Rio se elevou de 30 918 para 405 999, de 1872 a 1950.

A industrialização podia ter fornecido aos negros a um só tempo um meio de vida e um canal de ascensão social. Eles, porém, não se aproveitaram disso senão tardiamente, batidos ao princípio pela concorrência econômica do branco pobre ou do imigrante. O que fez com que não fôssem de imediato integrados ao sistema de classes sociais do regime capitalista. Formaram uma espécie de subproletariado e o desenvolvimento da urbanização, que destruiu os antigos valores tradicionais sem lhes propiciar um novo sistema de valores em substituição, para eles se traduziu apenas numa intensificação do processo de desagregação social. Pode-se dizer que a cidade teve dois efeitos sucessivos sobre os negros, à medida do seu desenvolvimento, que correspondem a um momento de desintegração, no princípio; depois, de reintegração, quando eles puderam afinal

(26) Alvará de 5 de janeiro de 1785, que ordena a destruição das fábricas no Brasil (*Documentos Interessantes*, S. Paulo, XXV).

(27) R. C. SIMONSEN, *A Evolução Industrial do Brasil*, pp. 18-34.

(28) Costa PINTO, *Migrações Internas no Brasil*, pp. 4, 12.

introduzir-se no sistema de classes, particularmente por intermédio das empresas de construção e das indústrias mecânicas.

A macumba é a expressão daquilo em que se tornam as religiões africanas no período de perda dos valores tradicionais; o espiritismo de Umbanda, ao contrário, reflete o momento da reorganização em novas bases, de acordo com os novos sentimentos dos negros proletarizados, daquilo que a macumba ainda deixou subsistir da África nativa. Estudaremos esse espiritismo no capítulo seguinte. Apeguemo-nos, no momento, à etapa da desintegração urbana.

Arthur Ramos definiu a macumba pelo sincretismo entre os cultos africanos ameríndios, católicos e espíritas. É mister acrescentar que os elementos africanos eram heterogêneos. Quando traçamos o mapa da geografia religiosa do Brasil, vimos que existiu, no começo do século XX, no Rio, duas "nações" — a "nação" ioruba, que adorava os orixás, e a "nação banto, cujo culto conhecemos sob o nome de *cabula*. A macumba é a princípio a introdução de certos orixás e de certos ritos ioruba, na *cabula*. É esse desaparecimento de "nações" em seitas organizadas é o primeiro efeito desagregador da grande cidade. Os laços étnicos ou culturais se dissolvem no interior da plebe de cor. Nasce uma outra solidariedade, que ainda não é uma solidariedade de classe, mas da miséria, das dificuldades de adaptação ao mundo novo, do desamparo. Mas esse primeiro sincretismo, justapondo dois sistemas de crenças, não podia formar um sistema muito coerente. Pelas fendas dessa nova teologia, que se examinava, que hesitava, sobretudo com a entrada dos brancos que logo seriam quase tão numerosos como os negros na macumba, outros elementos se insinuavam: primeiro o catolicismo popular (favorecido pelo fato de os santos católicos já corresponderem aos orixás) e, depois, o espiritismo de Allan Kardec. A macumba nasceu desse encontro e dessa fusão. A classe proletária nascente tinha necessidade, para cimentar-se, de um mínimo de homogeneidade intelectual e afetiva, e, por isso, de pôr em comum as experiências místicas particulares a cada uma das raças constitutivas dessa plebe em vias de se organizar nos novos quadros de industrialização. A macumba reflete esse mínimo de unidade cultural necessário à solidariedade dos homens em face de um mundo que não lhes traz senão insegurança, desordem e mobilidade.⁽²⁹⁾ Se se prefere, ela é o reflexo da cidade em transição, na qual os antigos valores desapareceram sem que os substituís-

(29) T. SEPELLI, *La Acculturazione Como Problema Metodologico*, p. 14.

sem aos valores do mundo moderno. Estendendo-se, dividindo-se em bairros, a cidade não permite à solidariedade de classes constituir-se em toda a sua generalidade — ela a despedaça em grupos de vizinhança —, e a macumba, que já não é retida por uma memória coletiva estruturada, embora permanecendo em grupo, se individualiza. Cada sacerdote (ou quase todos) inventa novas formas de ritual ou de novos espíritos; e a concorrência encarniçada entre os grupos de cultos se traduz, já não como na Bahia, por maior fidelidade ao passado, mas por iniciativas, ao contrário, estéticas ou dogmáticas. Estas são aceitas por homens que nada têm em comum, ainda uma vez, além da sua situação em baixo nível da escala social, e cujas formas de sociabilidade, a família, a profissão, são também desorganizadas. Daí a fluidez dessa religião, sempre em perpétua transformação, o que torna difícil a descrição da macumba. Limitar-nos-emos a indicar os seus traços essenciais e mais gerais.

O supremo sacerdote tem o nome banto de Embanda ou Umbanda, que outro não é senão Kimbanda, de Angola, transportado para o Brasil.⁽³⁰⁾ É ele assistido no decorrer das cerimônias por um ou muitos auxiliares, os *cambônes*, dos quais, Arthur Ramos, malgrado numerosas pesquisas, não pôde encontrar a etimologia africana. As filhas dos deuses, ao contrário, tomam o nome espírita de *médium*, feminilizado em *média*. As de categoria mais alta são as *sambas*, e a primeira exerce funções análogas à da “mãezinha” dos candomblés.⁽³¹⁾ O termo *ogan* não é desconhecido, mas serve, aí, para designar os tocadores de tambor. Encontramos na mitologia todos os grandes deuses do panteão ioruba, mas freqüentemente com outros correspondentes católicos: Oxalá, também chamado, por influência banto, Zambi (o Cristo), Ogum, particularmente querido, como já o dissemos (São Jorge), Shangô (São Jerônimo), Oxossi (São Sebastião), Oxum (Nossa Senhora da Aparecida), etc. Mas tais orixás já não são adorados sob a forma de pedras ou de pedaços de ferro, receptáculos de força sobrenaturais; são-no sob a forma de estátuas católicas que ornaram o altar da seita. Já não há *pegi*. Tudo quanto se pode achar, às vezes, são pratos embaixo do altar católico, escondidos por uma cortina e destinados a receber as oferendas alimentares dos orixás. Esses deuses podem descer sob uma de suas múltiplas formas. Mesmo Exu tem seus filhos e suas

(30) A. RAMOS, *O Negro Brasileiro*, p. 113. Em Angola distingue-se o *Kimbanda Kia Dihamba*, que evoca os espíritos, e o *Kimbanda Kia Kusaka*, que é curador; no Brasil, as duas funções são exercidas pelo mesmo Embanda. É entretanto necessário assinalar que o nome do supremo sacerdote varia segundo as macumbas, e talvez que se deva ver aí o último traço das “nações” antigas. Temos, com efeito, encontrado o nome de babalaô; mas o verdadeiro babalaô é o adivinho que se serve do colar de Ifá; houve, pois, confusão, entre ele e o babalorixá. Finalmente, é mais comum encontrar-se os nomes mais banais de “pai” ou “mãe-de-santo”.

(31) Em certas macumbas mais fiéis, a “mãezinha” se chama *Jibanan*.

filhas que o recebem, e *então* seus transe têm algo de particularmente espetacular. Demais, as crises extáticas em geral diferem das da Bahia; enquanto, nesta última cidade, elas são relativamente calmas, controladas pelo grupo, aqui, ao contrário, tendem para a histeria. E essa tendência é compreensível: já não tendo os médiuns uma mitologia para reger o transe, e fazer dele uma imitação dos gestos divinos, não resta nada mais que a gesticulação apaixonada do indivíduo, desorganizado em seu interior pela passagem do estado normal ao segundo estado. Mas se os orixás descem, o que sobretudo distingue a macumba do candomblé é a existência de espíritos familiares, onde encontramos a série dos *tatá* e da *cabula* bantos. *Somente que, sob a influência do espiritismo, tais espíritos protetores são antigos índios ou antigos africanos mortos, cuja alma flutua no mundo astral* — o pai Joaquim, a rainha da Guiné, o velho Lourenço, etc... — divididos em *caboclos* (contribuição das religiões indígenas), e pais e mães, tias (nome dado pelos negros às mulheres idosas) e avós. Naturalmente, cada deus ou espírito tem sua cor distinta, seus colares, seus alimentos preferidos e suas bebidas especiais. Inútil entrar nos detalhes dessa mitologia que jamais é fixa; o número desses espíritos familiares varia de terceiro a terceiro, e a imaginação, consciente ou inconsciente dos médiuns, tem aqui livre curso.⁽³²⁾

Entra-se na seita mediante uma iniciação. Esta começa pelo banho de purificação, mas corta-se apenas um tufo simbólico de cabelos, e a estada na câmara de iniciação, em consequência das necessidades acrescidas da cidade grande moderna, dura menos tempo. Às vezes só uma semana, mas freqüentemente três, no decorrer das quais aprendem-se preceitos, cânticos e passos de dança. A recepção do novo ou da nova iniciada na seita é ocasião de uma grande festa chamada “do cruzamento”, pois o sacerdote, com uma espada de ferro, traça uma cruz primeiramente nas costas, depois sobre o resto do corpo do candidato.⁽³³⁾ Quanto às festas públicas, elas também constituem um misto de africanismos, de baixo espiritismo e de magia. Começa-se entoando cânticos a Exu, e os cânticos se sucedem até que o Embanda receba um Exu que dê ordens aos *cambônes*, antes de partir. A exemplo da Bahia, depois de Exu é a Ogun que se saúda, e este, por sua vez, se incorpora ao sacerdote. Somente depois dessas duas manifestações é que os espíritos de velhos índios ou de velhos africanos descem; é fácil reconhecer-los, pois durante o transe o índio sempre conserva os olhos abertos enquanto o africano os conserva fechados. Esses espíritos dão conselhos aos assistentes, remédios aos doentes, resolvem as dificuldades da vida de alguns, particularmente as dificuldades ma-

(32) Sobre a macumba do Rio, ver A. RAMOS, *op. cit.*, pp. 121-73, e “Aculturação Negra”, pp. 147-57. Gonçalves FERNANDES, *O Sincretismo Religioso*, pp. 95-111, e numerosos artigos da revista *O Cruzeiro*. Nos pratos escondidos debaixo do altar, utilizamos um artigo de Newton de Freitas, “Macumba”, *Guatira*, setembro, 1949, pp. 43-6.

(33) O ritual da iniciação se encontra, com a justificação aliás tirada do ocultismo europeu, em Waldemar L. BENTO, *A Magia no Brasil*, pp. 90-7. Primeiro sinal, e ordem cronológica, do movimento de valorização que terminará no *Espiritismo de Umbanda*.

trimoniais. Assim, a festa termina em consulta. Certos elementos do ritual da macumba devem deter-nos a atenção. O sacrifício animal, que se realiza de manhã no candomblé, somente diante de um pequeno grupo de fiéis, ou não existe, ou então se realiza em plena festa; nesse caso, constitui o ponto culminante desta: mata-se um galo, cujo sangue se faz pingar sobre uma mulher. Sente-se, aqui, que o elemento espetacular é o único em jôgo, e estamos bem próximos da comercialização da *macumba*. Enquanto o sacerdote católico, ou seus acólitos, fazem rodar os turíbulo onde se queima incenso, os *Embandas* dão início ao seu ritual por uma defumação da casa e dos assistentes. Essa defumação de ervas aromáticas vai crescendo de importância, e já deu nascimento a um grande comércio: os ervanários do Rio não deixam de vender “defumadores” para toda espécie de males, não apenas espirituais, mas também materiais. Finalmente, os deuses ou os espíritos não são atraídos tão-somente pela música dos tambores, os cantos em língua africana: também o são pelos desenhos traçados no solo com giz especiais, de nome *pontos riscados*. A África não ignora esses desenhos, os quais se encontram no Haiti sob a denominação de *vêvê*; (34) sofreram, entretanto, profundas metamorfoses: perderam a simplicidade dos círculos ou de outras formas mais ou menos geométricas da África, para se inspirarem cada vez mais nos livros europeus de magia. (35)

O espiritismo de Umbanda expulsou a macumba dos subúrbios do Rio para as cidades pequenas que, de algum modo, constituem o cinturão proletário da capital. Duque de Caxias, em particular, é hoje um dos centros mais importantes desse tipo de seitas africanas, (36) que sempre constituem centros de cura dos males do corpo ou da alma, ao mesmo tempo que centros recreativos gratuitos. (37) O gosto pelo exotismo, o desejo que têm as pessoas embotadas de descobrir novas formas de espetáculos, capazes de lhes sacudir os nervos, a sede de mistério existente em muitos homens, levam certos brancos a assistirem às *macumbas*; e não é raro verem-se diante de humildes casas muitos Chevrolets à espera de seus proprietários. E essa irrupção do branco, que, a acreditarmos nos versos de Gregório de Matos citados em nossa parte histórica de velhas referências, deu nascimento ao que se chama de “*macumba turística*”. Pa-

(34) Sobre esses *vêvê* ou *vevers*, ver os desenhos de Milo MARCELIN e L. MAXIMILIEN, em suas respectivas obras sobre os Voduns.

(35) R. BASTIDE, “Os Pontos Riscados”, *Estado de S. Paulo*, 22 e 29 de dezembro, 1941.

(36) Sobre a localização das macumbas antigas e atuais, ver A. RAMOS, *O Negro Brasileiro*, p. 134 (localizações antigas). Costa PINTO, *O Negro no Rio de Janeiro*, p. 245 (localizações recentes, explicadas pela interdição de tocar tambor nos limites da cidade. Mas há macumbas na própria cidade e em seus subúrbios imediatos; ver *Diário da Noite*, 1-4-1941, na lista de 62 terreiros visitados pela polícia.

(37) Costa PINTO, *op. cit.*, pp. 244-45.

dres inteligentes enriquecem atraindo clientes ricos para espetáculos coreográficos bem montados, condimentados por uma ponta de sadismo; clientes que logo estarão dando dinheiro para “magias” e pedindo para ver os ritos mais secretos. (38) O mulato, o branco brasileiro, e finalmente o estrangeiro, logo acabam se tornando *Embandas*, na idéia de assim conseguirem fortuna com mais facilidade: o *terreiro* de *Oxum* é dirigido por um môço, filho de imigrante italiano, Fernandes Copolillo, ajudado por u’a “mãezinha” negra vinda da Bahia e uma libanesa, Judith Kallile, que trabalhou sob as ordens do *caboclo Jurema* num *terreiro* do subúrbio de Ramos. (39) A *macumba* do Rio se desnatura, por conseguinte, cada vez mais: acaba perdendo todo caráter religioso, para terminar em espetáculos ou se prolongar em pura “magia negra”. (40)

Mas não é só no Rio que a *macumba* triunfa. Encontramo-la no Estado do Espírito Santo, onde ela utiliza principalmente os *Exus* e os *caboclos*; por conseguinte, os deuses africanos e os espíritos ameríndios; mas os *Exus* presidem principalmente às atividades mágicas e, os *caboclos*, às “obras de caridade”, vale dizer, às consultas dos doentes e dos infelizes, que ali vão para resolver seus problemas pessoais. Os santos católicos já não estão ausentes, e são justamente aqueles que foram identificados com os *orixás*, São Cosme e Damião, São Jorge, Santa Bárbara e Santo Antônio, mas que permanecem prudentemente no altar, sem intervir nas cerimônias. Aí se encontram, entretanto, outros elementos africanos fora os *Exus*, por exemplo, *Kanjira* (que é Angola) ou *Kalunga*, a deusa do mar (também Angola); malgrado isso, a exemplo da *macumba* do Rio, o que predomina no decorrer das cerimônias são as descidas dos espíritos familiares, as almas dos velhos caboclos ou dos negros mortos. (41)

Finalmente, encontra-se a *macumba*, porém mais desagregada, na cidade de S. Paulo. (42)

É quase certo a *macumba* paulista ter existido outrora como um grupo organizado de culto, com suas defumações, seus sacrifícios a Exu, seus desenhos mágicos, sua mistura de santos, de

(38) Sobre a comercialização da macumba, ver A. RAMOS, *op. cit.*, p. 184, e G. FERNANDES, *op. cit.*, p. 117.

(39) G. FERNANDES, *op. cit.*, pp. 97 e 101.

(40) Sobre a degradação da religião em magia na *macumba*, ver os mesmos livros de A. RAMOS, p. 176 e segs., p. 205 e segs. (com as tarifas), e de G. FERNANDES, p. 111 e segs.

(41) Douglas TEIXEIRA MONTEIRO, “A Macumba de Vitória”, XXXI Congresso de Americanistas, pp. 463-72.

(42) Dalmo BELFORT DE MATOS, “As Macumbas de S. Paulo”, R.A.M.S.P., XLIX, pp. 151-60; R. BASTIDE, “A Macumba Paulista”, *op. cit.*, pp. 51-112.

espíritos africanos ou índios. Os que nos falaram sobre ela se impressionaram principalmente pela importância das cerimônias ao ar livre, na "floresta"; ora, essas cerimônias nos lembram, por certos detalhes, a cabula dos Bantos do Espírito Santo.⁽⁴³⁾ Mas essas formas religiosas foram perseguidas pela polícia, o que fez com que o "baixo espiritismo", protegido pela lei, bem depressa as substituísse. Mas a *macumba* não desapareceu completamente: apenas passou da forma coletiva para a forma individual, ao mesmo tempo se degradando de religião em magia. O *macumbeiro*, isolado, sinistro, temido como um formidável feiticeiro, substitui, hoje, a *macumba* organizada. O estudo que fizemos dessas seitas e desses indivíduos através dos fichários da polícia, e das coleções de jornais, bem como através de entrevistas e histórias de vida, mostram que aqui, ainda mais que no Rio, o branco penetrou nesse movimento místico-mágico, fazendo-o por sua presença afastar-se ainda mais de suas origens africanas (certamente que a porcentagem dos macumbeiros negros em relação à porcentagem do negro na totalidade da população é muito elevada; mas, em números absolutos, o branco leva a dianteira ao negro).⁽⁴⁴⁾ Tanto mais que esse branco é frequentemente um estrangeiro: contamos 33 casos de curandeiros, feiticeiros ou macumbeiros — portugueses, espanhóis, japoneses, etc. Desta forma, o sincretismo já começado prossegue com a introdução na *macumba* de todos os elementos mágicos que esses imigrantes trouxeram de seus países de origem.

Enquanto a *macumba* carioca domina na periferia da cidade, os macumbeiros paulistas se dispersaram por quase todos os bairros, embora dominem naturalmente no centro, nas zonas de maior porcentagem de negros e de níveis de vida mais baixos. Mas o mais interessante que pudemos estudar num caderno apreendido pela polícia, que registrava os endereços das pessoas que vieram à consulta, foi o grau de dispersão dessa clientela; quase todos os bairros de S. Paulo tinham contribuído para sustentar o macumbeiro prêso, e não eram os mais próximos que forneceram o maior número de consulentes, mas os mais afastados. O caráter mágico das sessões se manifesta, a um tempo,

(43) Jorge STAMATO, "A Influência Negra na Religião do Brasil", *Planalto*, 2, 7, p. 41; Paulo Pinto MACHADO, *Joaquim Matteus, o Feiticeiro*, S. Paulo, 1930.

(44) Entre 1933 e 1941: 387 homens e 172 mulheres — 271 brancos, dos quais 156 estrangeiros, 71 negros e 21 mulatos —, presos como curadores (321), feiticeiros (137), dos quais 26 negros, macumbeiros (5, dos quais 1 negro); quanto ao baixo espiritismo (50 dos quais 20 negros), e formas mistas (46). Quanto às profissões, 55 agricultores, 54 criados domésticos, 33 artesãos, 17 empregados no comércio, 15 operários, 6 vendedores de rua, 22 outras profissões, 15 sem profissão.

nos trabalhos pedidos e no ritual empregado. Urbano Mendes Falcão cura os doentes, arranja casamentos, ou os impede, a gosto do cliente; procura empregos para os grevistas e indica os números que vão ganhar na loteria. O feiticeiro branco, Paulino Antonio de Oliveira, faz encontrar amantes, reconcilia os casais brigados, costura hérnias, dá remédios para doenças do estômago, do coração e dos dentes. A *macumba* paulista é assim a grande fornecedora de esperança para as pessoas sem trabalho, sem amores e sem dinheiro. Não se trata de magia erudita, mas de magia popular, de acordo com o nível intelectual e economicamente baixo da plebe das grandes cidades. O material empregado é uma mistura de todas as magias do mundo, que o imigrante enriquece com novos processos acrescentados aos dos índios, dos africanos e dos luso-brasileiros; um sírio utiliza talismãs, livros de astrologia e orações em árabe; um francês, as estrelas de Salomão e sinais cabalísticos. Apesar disso, os processos do cerimonial permanecem muito pobres, e as raízes, as ervas, os punhais, dominam quase em toda parte. Se nos limitarmos aos elementos africanos que restaram nessa confusão de objetos e de ritos, descobriremos (sobretudo entre as negras e os negros): o transe místico, dado por *Exu*, senhor da magia, o despacho para *Exu*, feito com a metade de uma galinha preta, recheada com pedacinhos de fumo e grãos de milho e depositada na porta do inimigo que a gente quer que morra — a utilização dos mesmos pontos riscados, ou desenhos, da *macumba* carioca, em torno dos quais se acendem velas, e em cujo centro se faz explodir pólvora para afugentar os maus flúidos. Sem dúvida, a esses elementos africanos, sempre se acrescentam, como no Rio, "rezas fortes", dirigidas aos santos da Igreja, e passes magnéticos emprestados do espiritismo.

Em suma, a mesma mistura, o mesmo sincretismo em S. Paulo e no Rio, com a diferença fundamental de que o transe místico já não é o transe de todo um grupo social no interior de uma festa, a um tempo consulta e culto, mas o transe de um só indivíduo, o macumbeiro, o único a receber o espírito de um africano ou de um *caboclo* no seio de uma cerimônia privada, de consulta mágica. Ora, essa individualização, tanto na cidade como no campo, não pode senão excitar os instintos, eróticos ou criminosos, do homem que a ela se entrega.⁽⁴⁵⁾ O que nos

(45) Sobre a ligação da *macumba* com a criminalidade, e a intensificação deste laço à medida que se passa dessas formas coletivas às formas individuais, ver GONÇALVES FERNANDES, *op. cit.*, pp. 121-27 para o Rio; e R. BASTIDE, *op. cit.*, pp. 97-102, para São Paulo.

leva à outra extremidade da corrente. O candomblé era e permanece um meio de controle social, um instrumento de solidariedade e de comunhão; a macumba resulta no parasitismo social, na exploração desavergonhada da credulidade das classes baixas ou no afrouxamento das tendências imorais, desde o estupro, até, freqüentemente, o assassinato.

*
* *

Pode o leitor observar que tomamos a palavra degradação em dois sentidos diferentes, ora falando de desorganização cultural, ora de desorganização social. Os dois fenômenos se achavam demasiadamente ligados para que os pudéssemos separar em páginas que desejaríamos tão-somente descritivas e concretas. Mas agora chegou o momento de aqui introduzirmos as diferenças entre os dois conceitos.

As seitas religiosas africanas constituíam um verdadeiro estaqueamento africano em terra estrangeira; a partir dos valores místicos conservados e transplantados, reconstituiu-se uma sociedade inteira. As lembranças da memória coletiva tinham secretado a concha que as defendia dos inimigos externos, bem como a matéria na qual podiam depositar-se para viver. A desorganização cultural ataca essa civilização em todos os seus níveis de realidade sociológica: perda de valores, de representações místicas e de cerimônias que representavam e repetiam esses mitos, desaparecimento progressivo das imagens dos deuses, dos sacrifícios de animais, da iniciação, da hierarquia sacerdotal, enquanto ao mesmo tempo o espaço sagrado se encolhia, perdia a sua rica complexidade. Difícil dizer se as lacunas da memória coletiva foram a causa desse encolhimento de espaço na vida cerimonial e da hierarquia, se, ao contrário, não foi o encolhimento estrutural da seita que rompeu a trama das lembranças coletivas. Tudo deve depender das circunstâncias. Em todo caso, é um empobrecimento geral e progressivo da África o que constitui a primeira desorganização.

A desorganização social é um fenômeno mais geral, que atinge não apenas os descendentes dos africanos, mas também todos os demais estratos raciais da população brasileira em certas circunstâncias históricas ou geográficas. Trata-se do relaxamento da solidariedade entre os homens, do enfraquecimento dos laços de comunhão ou de comunidade, do isolamento de certos setores da sociedade e do isolamento dos indivíduos no interior

desses setores. Existem, nos campos e nas cidades, grupos, preferiríamos dizer até pessoas, não integradas, não enquadradas, e, por exemplo, a passagem do candomblé rural para os curadores-mágicos, ou da macumba do Rio para a macumba paulista, segue a linha da segunda forma de desorganização. Mas como bem o sentiu A. Ramos:

... o negro não tem grande coisa a ver com tudo isso, e sua responsabilidade decresce à vista de diversos fatores de ordem cultural e social que, reprimindo suas práticas naturais, as desviaram de suas significações, metamorfoseando-as em feitiçaria ou coisas análogas... isto é, em práticas onde hoje dominam os brancos e os mestiços.⁽⁴⁶⁾

Quais as relações entre essas duas formas de desorganização? A questão é deveras importante para uma teoria da "aculturação". Trata-se, com efeito, de saber em que medida a desagregação de uma civilização não é mais que a contrapartida de uma melhor integração social e cultural, ou, ao contrário, o efeito de uma desorganização da comunidade, de um relaxamento patológico da solidariedade social. Aquêles que estudam os encontros e as interpenetrações das civilizações são freqüentemente levados a fazer do sincretismo uma forma de adaptação, intermediária entre o enquistamento cultural e a assimilação definitiva. Portanto, um processo normal e útil.

Ora, deve-se desde logo notar que o enquistamento cultural no candomblé, o Tambor dos Minas, os Xangôs e os batuques, iam de par, em diversos graus, ademais com uma excelente integração social. O princípio do corte, entre a religião de um lado, e a vida econômica, política e profissional do outro, permitia aos membros das seitas religiosas ser a um tempo bons brasileiros e bons africanos. Exceto em períodos de perseguições, não existem tensões entre as atividades ou sentimentos místicos e as atitudes e os sentimentos nacionais. O que, aliás, não é de espantar: esse fenômeno de justaposição sem interpenetração se encontra freqüentemente e por fora dos nossos afro-brasileiros. Nós próprios, brancos ocidentais, que vivemos em múltiplos grupos sociais, não passamos de um papel a outro, sem perceber que tais papéis às vezes subentendem atitudes contraditórias? Assim, os fiéis dos candomblés passam, segundo as atividades às quais se entregam, de um mundo de valores a outro, sem que nenhum ridículo transpareça em seus comporta-

(46) A. RAMOS, *op. cit.*, pp. 221-22.

mentos. Pode-se até mesmo dizer que a sua integração à sociedade brasileira é tanto mais bem sucedida quanto mais fortemente estejam eles ligados a esses candomblés. Pois todos os problemas que apresenta a sociedade moderna, problemas cada vez mais numerosos e mais complexos à medida em que a urbanização se intensifica, encontram as suas soluções, ou suas compensações, na seita religiosa, que valoriza os humildes divinizando-os, e que os protege contra a insegurança econômica, o isolamento urbano, a desorganização da família, como um centro de comunhão cooperativa, como núcleo de assistência mútua.

Reciprocamente, pode a integração cultural existir em situações de desintegração social. Há aqui dois casos a considerar, ambos úteis ao nosso assunto. Quando duas civilizações heterogêneas entram em contato, como, por exemplo, a dos anglosaxões e a dos índios, esse contato pode trazer a demolição da sociedade tribal indígena, a desestruturação dos laços interpessoais, sem que por isso os antigos valores religiosos sofram com o choque.⁽⁴⁷⁾ Porém, mesmo fora desse choque de civilizações, toda sociedade, seja ela qual fôr, conhece o afrouxamento dos laços de solidariedade. Já A. Comte, ao fundar a sociologia, fazia-a repousar sobre a distinção entre os períodos orgânicos e os períodos de crises, estes últimos se definindo pelo "individualismo" contra o "consenso social". E se a seguir Durkheim mostrava no individualismo a base de uma outra forma de solidariedade, a solidariedade orgânica, ele se aplicou, em a *Divisão do Trabalho Social*, a analisar as formas patológicas dessa nova solidariedade. A homogeneidade das crenças e dos sentimentos, a participação nos mesmos valores e nas mesmas normas culturais, no entanto, não impedem que setores da população permaneçam sem ligação com o conjunto da coletividade; toda sociedade tem seus desperdícios, atirados fora da casa comum onde vivem os outros homens, reunidos em torno do fogão.

A desintegração das religiões africanas pode ser portanto:

1.º — O contragolpe de uma melhor integração cultural com o restante da sociedade, o que supõe a rejeição dos valores novos, como também

2.º — Um efeito da desintegração patológica da solidariedade nacional, o contragolpe da rejeição fora da comunidade de todos os desperdícios sociais.

(47) Julian H. STEWARD, *Teoria y Practica del Estudio de Areas*, p. 19.

Com efeito, a existência de um dualismo brasileiro (Brasil arcaico e Brasil moderno) faz com que o sincretismo cultural presente de tal modo uma assimilação com o restante da população, no caso os camponeses mais ou menos mestiçados das zonas rurais, ou o subproletariado das grandes cidades modernas, que ele constitui, como já assinalamos, um mínimo de crenças comuns de uma plebe multirracial, ao mesmo tempo que representa a crise de uma sociedade que evolui, com uma rapidez fulminante, de uma forma comunitária para uma forma societária, e que repele para fora do novo Brasil todos quantos não podem acompanhar a velocidade dessa evolução. Quanto maior a distância entre os dois Brasis, tanto mais numerosos são os desperdícios. A insegurança econômica e social dessa plebe desamparada, a desintegração da família costumeira em pura concubinação, a passagem da mobilidade profissional para a cessação do trabalho ou a vagabundagem, da poligamia africana (reinterpretada e, por conseguinte, institucionalizada) em prostituição livre, ou em parasitismo sexual, tudo isso impele para a metamorfose da religião em magia, do culto comunitário ao individualismo dos macumbeiros. Não é pois de um marginalismo cultural que é mister falar, mas de um marginalismo social que atinge tanto o branco pobre como o negro, o imigrante fracassado ou que apenas acaba de desembarcar, como o nacional. A macumba descobre seus "mestres", bem como sua clientela favorita, nessa população "marginal". Devemos, por conseguinte, distinguir o "mulatismo" cultural desse marginalismo social; o mulatismo representa o conúbio as civilizações, a miscigenação das culturas em contato, enquanto o marginalismo representa um "pôr de lado", um colapso da solidariedade social.

Entretanto, esse marginalismo social não pode ser senão um momento de transição, devido à exagerada rapidez das transformações do país. Com a proletarianização do negro, a assimilação do imigrante, o geral reerguimento do nível de vida das massas, outros fenômenos vão aparecer, de reintegração cultural e social; e nessa reestruturação, o que restou das religiões africanas será por sua vez retomado e reestruturado para dar nascimento ao *espiritismo de Umbanda*.

CAPÍTULO VI

Nascimento de Uma Religião

Se a urbanização, no primeiro momento, destrói a comunidade dos negros, no segundo ela cria uma nova reorganização dos liames sociais, sob a forma da solidariedade de classe. A industrialização, em verdade, fornece aos negros novos meios de ganhar a vida e de se fundir no proletariado. A lei protege o trabalhador nacional obrigando o industrial a tomar 2/3 de seus operários entre os brasileiros natos (sem distinção de côr); mas o filho do imigrante é considerado, por seu nascimento, como brasileiro, o que, definitivamente, faz com que o negro só ocupe empregos subalternos ou de trabalhadores não qualificados. Os estudos de Lowrie sobre a origem étnica da população de S. Paulo mostram que em todos os níveis, a população original é substituída pelos descendentes de imigrantes ou de casais mistos:

Natureza do grupo	N.º de componentes	País brasileiros	Avós brasileiros
Estudantes universitários	501	71%	60%
Crianças dos parques municipais	1 624	54%	21%
Nascidos em seções gratuitas dos hospitais	600	73%	48%

Mas, em conjunto, são as duas classes mais opostas, a classe alta e a classe baixa, que se recrutam entre os velhos brasileiros, enquanto a classe média se constitui principalmente de filhos de estrangeiros.⁽¹⁾ Ora, justamente, êsses nacionais que formam a classe baixa são com mais frequência os nacionais de côr:

— Na classe superior, 1% de negros e mulatos;

(1) S. H. LOWRIE, *Imigração e Crescimento da População no Estado de S. Paulo*, p. 29; "A Origem da População da Cidade de S. Paulo e Diferenciação das Classes Sociais", *R.A.M.S.P.*, XLVIII, p. 32.

- Na classe intermediária, 3%;
- Na classe baixa, 27%.⁽²⁾

Certamente que, na atualidade, existe uma ascensão social desses homens de cor, mais particularmente dos mulatos claros: nem por isso existem mais do que

- 5 médicos negros ou mulatos em 1 000 médicos;
- 5 advogados negros ou mulatos por 1 000 advogados;
- 2 comerciantes negros ou mulatos por 1 000 comerciantes;
- 10 empregados do comércio negros ou mulatos por 1 000 empregados do comércio;
- 30 funcionários negros ou mulatos por 1 000 funcionários, enquanto que, em compensação, encontramos:
- 997 carregadores negros por 1 000 carregadores;
- 999 criados domésticos negros por 1 000 criados.⁽³⁾

E é preciso acrescentar que, mesmo nesse domínio, nas cidades muito grandes, tais como S. Paulo ou Rio, esses criados domésticos têm de sofrer a concorrência estrangeira, concorrência que se manifestava até estes últimos anos em anúncios de jornais, do tipo "não se aceitam empregados de cor",⁽⁴⁾ ao mesmo tempo em que as casas aristocráticas preferem mulheres brancas ou criados japoneses.⁽⁵⁾

A consequência dessa pressão, ou dessa concorrência dos brancos, é a dificuldade do negro em melhorar, malgrado as leis trabalhistas e as oportunidades da industrialização, o baixo nível do seu padrão de vida. Já vimos que o encarecimento dos aluguéis, devido ao elevado preço dos terrenos e à renda igualmente elevada do dinheiro, forçou o negro a se concentrar nas zonas marginais das grandes cidades, *mocambos*, *favelas* ou *cortiços*; uma política de casas operárias e apartamentos baratos ainda não pôde destruir essa situação, pois as cidades tentaculares absorvem as massas cada vez maiores de brasileiros provenientes dos campos que não encontram onde morar, exceto nessas casebres. Vimos igualmente que nessas zonas marginais, a

(2) H. LOBO e I. ALOISI, *O Negro na Vida Social Brasileira*, pp. 27-9, e S. H. LOWRIE, "O Elemento Negro na População de S. Paulo", *R.A.M.S.P.*, XLVIII, p. 32.

(3) Vicente LIMA, *Xangô*, p. 21.

(4) Oracy NOGUEIRA, "Atitude Desfavorável de Alguns Anunciantes de S. Paulo em Relação aos Empregados de Cor", *Sociologia*, IV, 4, pp. 238, 358.

(5) G. MORTARA, "Os Empregados Domésticos no Distrito Federal", *Publication du Service National de Recensement*, n.º 296.

família se destrói; sem dúvida por toda parte existe o tipo de concubinação, mas a concubinação nas cidades tradicionais como a Bahia ou no interior, é com efeito um verdadeiro casamento consuetudinário, no qual o pai se sente responsável por sua mulher e seus filhos, tal como se fosse casado legalmente, enquanto nas cidades tentaculares essa concubinação assume a forma de casamentos múltiplos e efêmeros; a cidade grande, multiplicando as tentações, torna a duração das uniões ilícitas cada vez menor e o abandono do lar, por um ou outro dos dois cônjuges, cada vez mais freqüente.⁽⁶⁾ Ou o efeito, reagindo sobre a causa, o que é uma consequência da miséria do negro, se torna por seu turno um obstáculo à sua ascensão na sociedade e o prega ainda com mais força à mediocridade de sua vida. **Dêsse ponto de vista, a concubinação é uma adesão passiva ao destino, enquanto o casamento, — e o casamento religioso ainda mais que o civil, — já é uma revolta contra a sorte, uma vontade do negro em se assimilar ao comportamento do branco.** Pode-se porém fazer outras constatações que demonstram a situação miserável da raça negra em relação à raça branca. **A mortalidade infantil no Rio é de 228% entre mulatos ou negros, contra 123% entre os brancos; em S. Paulo, de 257 contra 118.** A taxa de mortalidade dos brasileiros de cor em todo país se elevaria 28-29% contra somente 23-24 para os brancos.⁽⁷⁾ E as cidades grandes são, dêsse ponto de vista, particularmente assassinas:

	Nascimentos negros e mulatos (São Paulo)	Óbitos	Deficit
1934	14 017	17 189	3 176
1939	19 122	20 686	1 564 (8)

Até mesmo as estatísticas das doenças mentais acusam de modo eloqüente esse estado de coisas; em verdade, conquanto

(6) René RIBEIRO, "On the Amalgamated Relationship", *Amer. Soc. Rev.*, X, 1, 1945, pp. 14, 49.

(7) G. MORTARA, *Estudos Sobre a Natalidade e a Mortalidade no Brasil*, pp. 42-3.

(8) A. ELLIS Júnior, *Populações Paulistas*, p. 90 e segs. A *Evolução da Economia Paulista*, pp. 89-101. Sérgio MILLIET, *Roteiro do Café e Outros Ensaos*, pp. 145-60. Rúbens do AMARAL, "O Aniquilamento dos Negros em S. Paulo", *Planalto*, I-XI, 41. Souza SOARES e Ferrera FARIS, "Tuberculose e Raça", *Rev. Paulista de Fisiologia*, 11-3, maio-junho, 1943 (mortalidade do negro por tuberculose, 26,6 a 70,5 contra 18,7 a 39,9% de brancos, segundo o tipo de Sanatórios). Álvaro de FARIA, "O Problema da Tuberculose no Preto e no Branco", in *Estudos Afro-brasileiros*, pp. 215-25.

as psicoses avultem entre os brancos, o negro é principalmente atacado pelos agentes tóxicos e infecciosos, o alcoolismo e a sífilis, sinal de uma fuga à dura realidade para o duplo paraíso artificial da embriaguez e do erotismo.⁽⁹⁾ A mesma fuga se encontra na análise dos orçamentos familiares: o negro não reparte suas despesas da mesma forma em que o faz o branco, particularmente da mesma forma em que o faz o imigrante branco; enquanto este último reserva a maior parte de sua renda à alimentação e à moradia, o negro a reserva à vestimenta e despesas diversas. À vestimenta, o que lhe permite, ao sair do casebre onde vive subalimentado, igualar-se nas grandes avenidas à multidão de brancos mais ricos. E a despesas diversas, isto é, não à instrução dos filhos, às satisfações da higiene, mas ao fumo, à aguardente, aos bailes negros, à preparação para o carnaval, onde às vezes atira todas as suas economias anuais.

Entretanto, surge um fato novo: ele já não aceita a sua sorte como outrora. E a aceita ainda menos, se frequentou escola. Pode-se dizer que o desenvolvimento da instrução marca a linha divisória entre as velhas e as novas gerações. Se o analfabetismo ainda constitui um mal brasileiro, vê-se, malgrado isso, a diferença que separa o "velho" e o "novo", comparando-se a taxa de alfabetização dos negros idosos (9,29%) com a dos jovens negros (28,50%).⁽¹⁰⁾ Esses números valem para o conjunto do país; mas a cidade grande facilita a frequência à escola; e a alfabetização dos negros, mesmo sendo inferior à dos brancos, aumenta à medida que passamos das zonas rurais para as cidades tradicionais, e destas às grandes metrópoles; ela atinge 53,64% para o negro e 75,7% para o mulato na capital.⁽¹¹⁾ Fique entendido que o homem de cor raramente vai além da escola primária. Porém, mesmo assim, a instrução tem sobre ele um duplo efeito. De um lado, suscita no negro novas atitudes, novos sentimentos, ela o integra ao resto da população do país. Mas de outro lado, ela o faz tomar consciência da sua miserável situação no ponto mais baixo da escala social; torna-o mais permeável à injustiça das discriminações raciais bem como à oposição entre suas possibilidades teóricas de ascensão social e seu baixo status de semiproletário.

(9) Franco da ROCHA, "Contribuição ao Estudo da Loucura na Raça Negra", *Rev. Med. de S. P.*, XIV, para São Paulo. Romeu de MELLO, "Perturbações Mentais dos Negros do Brasil" do Dr. Roxo, *ibid.*, 1904, para o Rio de Janeiro. U. PERNAMBUCANO, "As Doenças Mentais Entre os Negros de Pernambuco", in *Estudos Afro-brasileiros*, pp. 93-8, para o Recife.

(10) G. MORTARA, "Alguns dados sobre a alfabetização da população do Brasil", *Document du Service National de Recensement*, n.º 357, pp. 5-9.

(11) Costa PINTO, *O Negro no Rio de Janeiro*, p. 149.

É um fato inegável que o homem de cor instruído não vê outra razão para o seu baixo nível de vida e sua situação inferior, que não seja a existência da um preconceito que o aniquila. Se os sonhos colhidos por mim entre diversos criados negros parecem não revelar outros desejos além dos elementares, as histórias da vida dos mulatos, ao contrário, que igualmente colhi, indicam que todo homem de cor se chocou, a um dado momento de sua existência, com um preconceito, ou foi detido por uma timidez patológica em suas relações com o branco. Nasceu-lhe uma psicologia de ressentimento que pode não só levá-lo à revolta contra os outros como também contra ele próprio, e é este sentimento que vai agora traduzir-se nas realizações políticas, bem como nas manifestações religiosas urbanas.

É primeiro na imprensa e na organização de grupos de interesses raciais que vamos encontrar a manifestação das ideologias negras.⁽¹²⁾ Poder-se-ia distinguir aqui três períodos bem diferentes: no primeiro, os jornalistas negros escrevem nos jornais dos brancos, ou, se eles próprios são diretores de jornais, a exemplo de Patrocínio, franqueiam seus jornais aos brancos; é o período de comunhão; a luta não segue a linha da cor, mas a linha dos partidos políticos. Os negros acabarão, entretanto, dando-se conta de que os políticos os enganam após terem-se servido de seus sufrágios para chegar ao poder; vai haver um novo período, o do enquistamento ou da formação de grupos de defesa dos homens de cor. O movimento não se fez senão pouco a pouco, e como que de má vontade. Os primeiros jornais de negros são jornais mais literários que políticos, e mais "sociais" do que de reivindicação; pertencem àquela imprensa de tipo provinciano que se encontra nas cidades pequenas, onde se publicam aniversários, celebrações de casamento e necrológios; são os órgãos das sociedades dançantes, dos clubes atléticos negros; estampam, ao mesmo tempo, pequenas poesias. Mas esses órgãos vão-se transformar pouco a pouco em órgãos de combate. Sente-se, depois de 1920, que a guerra, divulgando as idéias de liberdade e fraternidade, despertou as aspirações da classe de cor e que esta já não aceita a sua posição inferior na escala social. É então que se cria a *Frente Negra*, à qual já nos referimos, calcada em organizações fascistas ou nazistas, com seus ímbolos e suas legiões paramilitares, e que, partindo de S. Paulo, depressa se espalha pelo resto do país, multiplicando grupos

(12) R. BASTIDE, "A Imprensa de Cor no Estado de S. Paulo", *Estudos Afro-brasileiros*, 2.ª série, p. 50 e segs. R. BASTIDE e Fl. FERNANDES, *op. cit.*, p. 159 e segs.

locais, depois publicando um jornal polêmico, *A Voz da Raça*. O advento de Getúlio Vargas ao poder, com a supressão dos partidos políticos, vê desaparecer a um tempo a Frente Negra e seu jornal. A volta do Brasil, no fim da Segunda Guerra Mundial, às liberdades democráticas, inicia o terceiro e último período; os negros reconstituem as suas associações de classe, organizam congressos regionais ou nacionais, a fim de tratar dos problemas que lhes são próprios, fundam novos jornais; mas agora se sente que o elemento democrático de comunhão se avanta progressivamente ao elemento de luta.

É que em verdade o negro, numa democracia racial, é o homem esquartejado. Esquartejado entre a revolta contra o branco que tende a rejeitar, e a revolta contra si mesmo, que aumenta o seu sentimento de inferioridade. Esquartejado entre o protesto africano e a vontade de fundir-se, pela miscigenação, na grande massa branca. Nos Estados Unidos, o mulato faz parte dos negros. Aqui, o mulato escapa à casta de côr e volta-se contra o negro; é ele, talvez mais que o branco, que alimenta contra seus irmãos os mais acirrados, os piores preconceitos.⁽¹³⁾ Esse esquartejamento se traduz por uma ideologia ambivalente, que agora tentaremos definir. É ela o reflexo das novas condições urbanas, que mistura contraditariamente suas possibilidades de ascensão e o enquistamento do negro nos bairros mais miseráveis: é quando a democracia, a industrialização abrem possibilidades de liberação, que a concorrência do imigrante faz descer um pouco mais baixo o homem de côr.

Essa ambivalência, que faz com que o negro queira a um só tempo separar-se e identificar-se com o branco, nós a encontramos nos jornais de negros que, na seção de anúncios, publicam reclames de produtos de beleza para alisar cabelos encapinhados,⁽¹⁴⁾ e ao lado publicam artigos contra esses mesmos produtos, que significam uma vontade de traição para com a raça.⁽¹⁵⁾ Que rejeitam o folclore tradicional como bárbaro na organização de sociedades de tênis ou outros divertimentos aristocráticos,⁽¹⁶⁾ e, no entanto, reclamam nas festas de Natal ou do Ano Novo quando se oferecem às crianças, não bonecas louras de olhos azuis, mas bonequinhos negros.⁽¹⁷⁾ De um lado, protesta-se contra a política do embranquecimento da raça, pois

(13) *Getulino*, II, 59. *Voz da Raça*, I, 33.

(14) *Clarim*, I, 1. *Voz da Raça*, I, 4; I, 15; I, 27; I, 31, etc.

(15) *Voz da Raça*, III, 64.

(16) *Voz da Raça*, I, 6.

(17) *Senzala*, I, 2, p. 21.

ela se faz mercê do abandono da gente de côr,⁽¹⁸⁾ se esse protesto se traduz então na mais violenta xenofobia⁽¹⁹⁾; chega-se mesmo a pedir aos negros que só se casem entre si, assinala-se o perigo da "cortejação" do branco que só quer pôr a perder as moças de côr, não elevá-las até seu nível.⁽²⁰⁾ De outro lado, considera-se que o amálgama de três etnias — a índia, a africana e a européia — constitui a originalidade do Brasil, donde se chega, sobretudo com o apôio de Gilberto Freyre, a defender o "mulatismo". É porém mister observar que esse "mulatismo", por um sutil jôgo do inconsciente, se volta por sua vez contra a arianização do país; não só se é verdadeiramente brasileiro quando se tem sangue negro nas veias; e o patriotismo termina, ainda aqui, pelo ódio ao estrangeiro; e a ambivalência continua.⁽²¹⁾

Entretanto os jornais ou as associações de negros têm outra função além daquela de reivindicação. Uma função de valorização do negro, a fim de o fazer perder esse complexo de inferioridade que lhe serve de obstáculo na concorrência vital.⁽²²⁾ Daí a formação de toda uma série de imagens de Epinal, fortemente coloridas, ingênuas e padronizadas, que narram, de um jornal a outro, e de um ano a outro, os altos feitos e as glórias de heróis ou santos de côr. Cria-se, dêsse modo, um tempo afro-brasileiro, medido por uma série de comemorações, um tempo histórico negro, que sem dúvida se enquadra no tempo histórico brasileiro, mas que não deixa de ter sua própria temporalidade, como corrente que corre num rio mais vasto, sem que suas águas a ele se misturem. Tempo que não é apenas cronológico, mas afetivo, sentimental, com suas recordações de sofrimentos passados, suas páginas brilhantes de esperança, seus momentos de cólera ou de admiração; os feitos de uma raça. Razão por que essas biografias ou esses fragmentos de história pouco se incomodam com a verdade objetiva; são lendas ou mitos em formação, pois somente a lenda possui um valor dinâmico de ação. Trata-se, sempre, de dar confiança ao negro, lembrando-lhe um passado glorioso, pois a lição que daí se desprende é a de que o negro pode "evoluir" e igualar o branco. Mas sempre persiste a ambivalência, pois essa valorização não vai até a África. É preciso esquecer o continente bárbaro e selvagem. Dir-se-ia que esse jornalismo tem medo de recordar as origens da raça. E quando ele sai do Brasil, não é para o

(18) *Voz da Raça*, III, 52.

(19) *Voz da Raça*, II, 36-II, 44-III, 56-I, 31-II, 44-I, 15, etc.

(20) *Voz da Raça*, III, 52.

(21) P. DUARTE, "Negros do Brasil", *Estado de S. Paulo*, 1943, pp. 4, 16-17.

(22) *Voz da Raça*, I, 33.

Daomé que ele olha, mas, sim, para os grandes negros norte-americanos, como Langston Hughes, ou os europeus, como René Maran, o que faz com que a valorização do negro não vise a demonstrar a originalidade de uma civilização, mas a provar a capacidade da total assimilação do negro à civilização do branco.

Ora bem: esse passado de assimilação é a garantia de um futuro melhor. A valorização do negro pode consistir numa recordação da vida de seus grandes homens: ela se demonstra, fazendo-se. Assim, pois, a imprensa de cor termina em puritanismo. O que une o negro ao mais baixo nível da sociedade é a imagem que dele se faz: um ente preguiçoso, bebedor, sensual ou ladrão. Ele só subirá pela instrução e a honorabilidade. Daí, a condenação do alcoolismo, da libertinagem,⁽²³⁾ o esforço das associações negras para criarem cursos de alfabetização, para promoverem conferências educativas, para fundarem teatros negros. Esse puritanismo chega até a regulamentar o modo de se vestir, de se assoar, de se comportar em sociedade, à mesa, etc.,⁽²⁴⁾ pois o que conta na luta de raças não é tanto o interior como o exterior, isto é, as boas aparências.⁽²⁵⁾

Por conseguinte também aqui o negro é sacudido entre sentimentos contraditórios. Pois se não conta com as aparências, uma existe que sempre levará vantagem: sua negritude. É portanto necessário inverter nossos modos de pensar, partindo não do exterior, mas do lado de dentro. É assim que ao fim dessa ideologia, até aqui mais política ou social do que religiosa, vamos encontrar o místico. A tendência é passar-se da pretidão da pele para a pretidão da alma; mas a alma não tem cor; as qualidades de inteligência ou as virtudes do coração são idênticas em todos os homens; o hábito não faz o monge, ainda mais esse hábito-túnica de Nessus, que é a cor da carne. O puritanismo termina assim idealismo sentimental, numa fuga às distinções da epiderme, na direção do que se unifica, se iguala, se identifica: a luminosidade das almas puras.⁽²⁶⁾ Ora, aqui o negro supera o branco; pois o que, em definitivo, faz a espiritualização, é o sofrimento, sobretudo se esse sofrimento é injusto. O escravo foi torturado, batido, injuriado, como o Cristo. Sua existência terrestre foi uma segunda paixão, uma segunda crucificação.

(23) *Voz da Raça*, I, 27, III; 34-I; 22. *Progresso*, IV, 37. *Kosmos*, I, 22, etc.

(24) *Voz da Raça*, I, 22; 29; I, 30; II, 35; II, 46.

(25) Sobre esse mesmo problema, as tendências do negro urbanizado, ver V. Leone BICUDO, "Atitudes Raciais de Pretos e Mulatos em S. Paulo", *Sociologia*, IX, 3, 1947, pp. 195-219.

(26) *Alfinete*, I, 2. *Getulino*, I, 45. *Voz da Raça*, III, 60.

No entanto, ele não retribui o mal com o mal; ao contrário, foi ele quem fez, de sua dor e do seu sangue, a riqueza do Brasil, a fortuna dos seus senhores, a grandeza da sua nova pátria. Um novo mito aparece — mito que já é messiânico: a salvação do mundo pelo negro, a misteriosa alquimia que faz a bondade com a injustiça. Se o estrangeiro vem à América do Sul para fazer fortuna, o africano aí veio para fazer a felicidade com o seu próprio martírio. Esse destino miserável contra o qual ele ainda há pouco se revoltava e do qual queria sair, ei-lo que se torna uma glorificação da raça oprimida e salvadora. Sem dúvida, não é esse um tema entre muitos outros, mas é sintomático de um novo clima que se manifestará sobretudo alhures, no interior dos grupos religiosos. Pois, se as mudanças da estrutura social acarretarem em todas as zonas urbanizadas uma mudança de atitudes e uma inversão de valores, essas mudanças e essa inversão poderão revestir-se de diferentes formas. Em S. Paulo, formas principalmente políticas. Em Recife e no Rio, formas mais estritamente místicas. Mas essas formas místicas traduzirão, como veremos, exatamente as mesmas ambivalências e os mesmos ressentimentos; razão por que, antes de estudá-las na seitas eclesásticas, devíamos primeiro apanhá-las, em estado puro, na imprensa dos homens de cor. É o que acabamos de fazer. Estamos agora em melhor posição para compreender o panteísmo dos negros de Pernambuco e o espiritismo de Umbanda.

*
* *

A seita panteísta de Pernambuco não teve vida longa: fundada aproximadamente em 1935, registrada oficialmente como culto em 1937, ela foi, como as demais seitas africanas, interdita pelo então muito católico governador de Pernambuco. Mas enquanto os Xangôs de Recife continuavam em segredo, parece que o panteísmo desapareceu definitivamente. Nem por isso é menos curioso estudá-lo como expressão das novas tendências religiosas, as quais já fiz alusão anteriormente.

Gilberto Freyre foi quem primeiro aludiu a essa seita, na qual via uma sobrevivência do islamismo, graças ao culto prestado a Vênus, a estrela da manhã, e do vestuário inteiramente branco de seus adeptos.⁽²⁷⁾ Mas os que mais longamente a estudaram, a exemplo de Pedro Cavalcanti e Gonçalves Fernandes, são médicos, e a interpretação que lhe deram se ressentia do

(27) G. FREYRE, *Casa-grande e Senzala*, op. cit., 2.^a ed., n.º 70, p. 637.

ponto de vista, demasiado estreito, da psiquiatria.⁽²⁸⁾ E sem dúvida não negamos a existência, nessa religião, de fenômenos patológicos, particularmente da glossolalia no estado de transe; e a pobreza da linguagem dos cânticos é o sinal manifesto de uma pobreza paralela de pensamento. Mas não chegaremos ao ponto de falar de uma mentalidade esquizóide, sob pretexto que o templo panteísta, na sua ornamentação bem como na sua arquitetura, lembra o surrealismo de Breton. Há aí, ao contrário, um esforço por mais canhestro que seja, de sair da "barbárie" africana e procurar uma nova beleza. Não nos esqueçamos que o fundador da seita, José Amaro Feliciano, era mestre-escola e quis fazer com que a nova religião aproveitasse todos os seus conhecimentos; só se lhe pode censurar o fervor do neófito inebriado pelo seu novo saber, exprimindo-o antes de o haver previamente digerido.

Sem dúvida, também, o culto panteísta da Natureza se desenvolveu numa zona de Xangô e de Catimbó, de curandeiros e mágicos negros, onde igualmente floresciam numerosas seitas espíritas. A cidade de Beberibe ficou célebre nas proximidades de 1913, mercê da presença de um curandeiro branco, Bento, o Milagroso, que restituía, graças a uma água fluida, a saúde aos doentes, expulsava os demônios e arranjava maridos para as solteironas, usando para tal uma água maravilhosa.⁽²⁹⁾ Ora, justamente, também José Amaro Feliciano, no seu culto panteísta, dava amplo lugar à água curativa, explicando suas virtudes miraculosas pela irradiação dos planetas.

Não se pode pois negar a influência exercida sobre a seita pelos meios religiosos nos quais nasceu, nem a ação dos Xangôs, nem a dos curandeiros locais. Mas quem diz influência, não diz necessariamente simples continuação. O esforço de José Amaro Feliciano nos aparece mais como reação do que como tradição. Ele parte, forçosamente, daquilo que o rodeia, pois a finalidade é fornecer aos africanos uma religião melhor adaptada às suas novas necessidades; podíamos dizer, parodiando Jesus, que ele não veio abolir os Xangôs, mas cumpri-los mediante a sua espiritualização, desprendendo-os do grosseiro fetichismo que os ridiculariza aos olhos das pessoas instruídas, tirando a sua medula

(28) P. CAVALCANTI, *Arquivos da Assistência a Psicopatas de Pernambuco*, III, 1, 1953, p. 59 e segs. Gonçalves FERNANDES, *O Sincetismo Religioso no Brasil*, pp. 57-77.

(29) Leandro GOMES DE BARROS, *Bento, o Milagroso de Beberibe*, citado por G. FERNANDES, *op. cit.*, p. 41. Ver também o pequeno opúsculo em verso de Francisco das CHAGAS, *Os Milagres de Bento de Beberibe e o Entêro da Medicina*, Gonçalves PENA, Paraíba do Norte, 1913.

substancial, que é o culto das forças da natureza, para fora, se possível, de todo antropomorfismo e de toda mitologia. Assim, pois, a astrologia, isto é, a teoria da irradiação dos planetas na água miraculosa, é um meio de explicar, senão racionalmente, pelo menos de um modo aparentemente válido para a razão, a magia medicinal. A franco-maçonaria, que se manifesta no plano da organização pela separação dos diretores e dos fiéis, deseja dar à nova religião o caráter de uma seita cujo valor é universalmente reconhecido. O espiritismo torna-se a linguagem na qual se traduzem os fenômenos do transe místico, e essa linguagem, aceita pelos eruditos, estudada pelo metapsiquismo, proporciona ao africano a certeza de que a sua experiência já não é uma experiência de bárbaro, de primitivo, que essa experiência possui um valor humano e não somente racial. Principalmente, a fabricação de esfinges feitas de areia na véspera das sessões públicas e que são consideradas como encarnações dos "habitantes" da floresta, das águas ou dos planetas, corresponde a vontade de identificar a civilização africana com a civilização egípcia, considerada como a primeira e uma das mais belas que já existiu.

Essa evolução da mitologia também se faz acompanhar de uma evolução da moral para o puritanismo. O que é uma resposta à imagem do negro lúbrico e preguiçoso, bêbado e ladrão, que, conforme vimos, é um dos estereótipos que os brancos fazem dos negros. Daí, a proibição de beber aguardente, fumar, cobiçar a mulher do próximo. Daí, também, o sentimento de humanidade, de fraternidade, que está na base da ética dessa seita e que se manifesta pela ajuda mútua entre os fiéis e a cooperação tanto no trabalho como na adversidade. Daí, ainda, a disciplina estrita e o controle da conduta dos membros do círculo panteísta através de estatutos registrados;⁽³⁰⁾ daí, enfim, a criação de um jornal intitulado *O Paladino do Bem*, que trabalha pelo triunfo "da Harmonia, do Amor, da Justiça e da Verdade em todo o Universo". Trata-se, pois, de impor ao olhar dos brancos, uma nova visão do negro, mais autêntica, como trabalhador ao serviço do Bem. Mas trata-se, igualmente, de reatar essa nova imagem, não à influência do cristianismo ou da ocidentalização do negro, mas, ao contrário, à sua maior fidelidade à verdadeira África; de operar uma transmutação dos antigos símbolos. A fraternidade não é senão a reinterpretção do trabalho coletivo dos negros primitivos e, a virtude, uma espiritua-

(30) Ver tais estatutos em G. FERNANDES, *op. cit.*, pp. 68-76.

lização dos antigos tabus. Partir incessantemente dos costumes conservados, mas sublimando-os.

O Xangô era no fundo um culto das forças da natureza. Os deuses das hipóstases do mar, do relâmpago, dos ventos de tempestade, mas deformados pelo "fetichismo". Em teoria, o panteísmo devia ser a adivinhação da natureza identificada à unidade divina; mas a seita ainda permanece a meio caminho, afundada no pluralismo dinâmico; o fiel se perde nas florestas, mergulha, todo nu, nas águas dos rios, abre-se, à noite às influências que descem das estrêlas, que deslizam da lua. A astrologia das irradiações astrais corrige o fetichismo africano, para o aperfeiçoar e o tornar "científico". Feliciano extraía de tudo isso todo um sistema pedagógico, tôda uma medicina; o culto da vida simples, perto da natureza, o vegetarianismo, a eliminação do álcool e do tabaco bem como tôda vida sexual desregrada, deveriam acarretar uma melhora progressiva da saúde racial. Quanto à criança, devia ela ser educada em contato com as forças naturais, de acôrdo com o ritmo da vida cósmica, fora de tôda influência deletéria da civilização artificial. Havia, portanto, na tentativa do círculo panteísta, um interessante esforço para reencontrar, na África, um contrapêso à civilização da máquina, que o capitalismo fazia triunfar no Recife e nos engenhos de açúcar, arrastando consigo a proletarização do homem de côr.

Entretanto é preciso dizer que êsse movimento era mais uma direção do que uma série de realizações doutrinárias. O politeísmo voltava a se inserir, por intermédio do espiritismo e do transe místico, no interior do panteísmo. A natureza era povoada, em suas águas bem como em suas pedras, em suas cascatas bem como em suas florestas, por tôda uma variedade de "habitantes"; os próprios astros eram habitados. E o culto consistia, como em tôdas as seitas africanas, em conseguir o transe, em ser possuído por um dêsses diversos "habitantes" planetários, e em ditar, nessa crise, cânticos que os "definidores" tinham em seguida de interpretar para daí extrair uma filosofia. O que fazia com que à mitologia da irradiação sômente se acrescentasse a da possessão pelos espíritos: ela não os substituíra. O próprio magismo aí se misturava, pois os adoradores "encarnavam" êsses espíritos em pequenas esfinges de saibro fabricadas antes de cada sessão. Não estamos muito longe do "fetiche" onde repousa um deus; apenas, o fetiche é "civilizado", se nos é lícito dizer, ao passar da pedra de raio, do seixo polido pelo mar, a símbolo de uma das mais antigas e maiores civilizações do mundo. Pou-

co importa, ademais, êsse meio revés! O que importa, é o sentimento subjacente a êsse esforço mal sucedido, é a revelação de uma nova mentalidade a buscar sua expressão; é essa glorificação de uma África elaborada. Se o panteísmo não destruiu o politeísmo, se mesmo êsse panteísmo não ultrapassa inteiramente o antropomorfismo, nem por isso podemos pedir a um Feliciano que seja um Luis Ménard africano ou um Renouvier. Pelo menos, busca êle apresentar sob uma forma mais aceitável para os civilizados, a religião de seus pais, eliminando a mitologia dos deuses de aventuras demasiado humanas e o ritual de sacrifícios demasiado sangrentos, utilizando-se, ademais, da astrologia e da mitologia egípcia.

Essa nova religião é para nós o primeiro sinal da mudança que sobreveio nas classes baixas da sociedade, sob a influência do desenvolvimento da escola, da instrução obrigatória, da mistura de raças nas fábricas e das necessidades novas, nascidas com as transformações da estrutura social. Mas a vontade de fidelidade à África é mais do que um simples desejo de substrato: corresponde a algo de real, a um sentimento vivido de diferenciação, a uma oposição no mundo dos valores. Há um ponto na predicação de Feliciano que foi negligenciado pelos observadores e que me parece capital, quando se pensa na profunda influência do catolicismo no Brasil: é a sua diatribe contra o Cristo:

O otimismo forma o próprio núcleo da vida dos adoradores. Cristo, dizem êles, desceu à Terra e fracassou no fim da vida. Se era filho de Deus, por que sofreu tanto? O sofrimento é um mal. (31)

Enquanto as seitas dos Xangôs estabelecem correspondências entre os orixás e os santos, enquanto o espiritismo se coloca sob a direção de Jesus, aqui vemos o negro tomar consciência da sua posição fundamental — num país, repetimos, saturado de cristianismo — à religião católica, com seus dogmas do pecado original e da graça, do resgate pelo sofrimento. A religião do negro americano é uma religião de alegria; o ascetismo, quando existe, não toma a forma do ascetismo monástico: é um ritual mágico do ingresso no divino; a ligação entre a natureza e o sobrenatural não foi rompida pela má liberdade do homem, que tão-sômente o sofrimento é capaz de expiar; ela se realiza automaticamente e num êxtase bem-aventurado quando a música e a dança chamam os deuses aqui em baixo. Sem dúvida, o sofrimento

(31) G. FERNANDES, *op. cit.*, p. 63.

existe; é porém um mal, não um instrumento do bem. Sofrendo, Cristo mostrou que não era Deus, que estava privado do atributo essencial da divindade, a força, o poder, o mana. Da mesma forma e pela mesma razão, utilizando-se do espiritismo, Feliciano não aceita a dogmática e a coloração cristã do mesmo. Os espíritas consideram nosso mundo um vale de lágrimas, um lugar de dor e expiação. A dupla lei do Karma e da metempsychose faz dos homens vivos espíritos de luz, falíveis, que devem sofrer se quiserem, depois da morte, ascender, para o plano astral. Nada mais longe da mentalidade africana.⁽³²⁾ O riso de Feliciano se une ao riso do povo grego respondendo à pregação de S. Paulo sobre o Deus-moribundo. E se a nossa comparação parece um tanto forçada, pelo menos ela traz à luz, sob a valorização da religião da natureza em termos ocidentais, a conservação da mentalidade africana que reage, e que, se quer subir, não deixa por isso de querer-se autenticamente africana.

*
* *

Foi nas proximidades de 1863 que o espiritismo se introduziu no Brasil e seu sucesso foi imediato.⁽³³⁾

Contam-se, hoje, mais ou menos 465.000 espíritas, e se esse número parece relativamente pequeno comparado com a população total do país, que é de 52 milhões de habitantes,⁽³⁴⁾ é preciso lembrar que o grupo de espíritas é um grupo praticante, enquanto o grupo dos católicos nem sempre o é; e, em segundo lugar, que o espiritismo é um fenômeno puramente urbano.⁽³⁵⁾ Por conseguinte, para julgar a profundidade da fé e a extensão da irradiação espírita, seria preciso fazer uma comparação tão-somente no interior dos quadros urbanos, dos diversos tipos de confissão religiosa.

Mas esta última observação já nos mostra a importância dos fatos da estrutura sobre o mundo dos valores religiosos. O espiritismo corresponde a certas necessidades das classes proletárias e deserdadas das grandes cidades; mesmo as pequenas, do interior e mais tradicionais, mais agarradas ao passado, e que, ao fim e ao cabo, não mais se mexeram depois do Império,

(32) CL. CAMARÃO, "O Panteísmo dos Negros do Recife", *Seiva*, II, 7, 1940.

(33) L. RIBEIRO e MURILLO DE CAMPOS, *O Espiritismo no Brasil*, Cia. Editora Nacional, São Paulo, 1931, sobre o espiritismo em geral. Sobre suas origens no Brasil, João do RIO, *As Religiões no Rio*, cap. 21.

(34) *Anuário Estatístico do Brasil*, VIII, 1947, p. 49.

(35) V. TORRES, *Ensaio de Sociologia Rural Brasileira*, pp. 69-70.

opõem ao espiritismo o seu conservadorismo católico e patriarcal. São os homens desajustados, desenraizados, perdidos na multidão, os que constituem a clientela mais certa das sessões espíritas. Criadas domésticas, operários provindos dos campos para as grandes aglomerações humanas, empregados do pequeno comércio, pequenos funcionários da polícia, etc. Além disso, no seu desenvolvimento, o espiritismo se amolda segundo as categorias sociais e assume aspectos diferentes.⁽³⁶⁾

Há um primeiro espiritismo, que é o espiritismo dos intelectuais, dos médicos, dos engenheiros, dos funcionários ou mesmo dos universitários, que se pretende científico. Sente-se, entretanto, atrás das experimentações que se dizem metapsíquicas, o gosto do mistério, a inquietação da alma em busca de uma religião. Santo Tomás querendo tocar o milagre com a mão. Há um segundo espiritismo, que é entre todos o mais espalhado, que prega o novo evangelho de Allan Kardec. Embora franqueado a todo mundo, são sobretudo os brancos das classes baixas que o freqüentam. Não procuram, a exemplo do espiritismo europeu, um meio de se comunicarem com os seres desaparecidos, que foram ternamente amados na terra. Não é uma reação diante da morte. Pois a idéia da imortalidade ainda não sofreu, nesse povo simples, uma crítica suficiente para que ele tenha necessidade de procurar demonstrá-la numa comunicação com os mortos. Antes de tudo, o espiritismo responde a um desejo de saúde física e espiritual; a uma luta contra a doença e a miséria; contra as enfermidades do corpo que se cura com a ajuda da água fluidica, ou por meio de receitas ditadas pelos espíritos que atuam nos médiuns (freqüentemente pagos pelos trustes de produtos farmacêuticos para recomendarem seus remédios), ou ainda por operações cirúrgicas feitas ainda pelos espíritos, mas espiritualmente e sem derramamento de sangue. Contra, ademais, as misérias do mundo: o casal desunido, a criança abandonada, o desemprego permanente, que se explicam, e, em consequência, se justificam como uma expiação de faltas passadas, mas também desaparecem mediante passes mágicos, que expulsam os maus espíritos, provoca dores de tais infortúnios. Não só isso, mas o espírita sabe que este mundo de dores é um mundo de passagem, e que a sua alma, no astral, reencontrará a felicidade. Em suma, o espiritismo foi transformado pelo meio brasileiro, meio ainda mais confiante no "curandeiro" do que no médico,

(36) R. BASTIDE, "Religion and the Church", pp. 353-54, in SMITH e MARCHANT, *Brazil, Portrait of Half a Continent*.

e que não separa o sobrenatural da natureza. Mas êle reagiu por sua vez sobre êsse meio, pregando uma moral de fraternidade e de amor (a felicidade no astral, segundo a lei do Karma, dependente de nossas ações aqui embaixo), e criou, graças a sua Federação, escolas, creches, clínicas dentárias, hospitais, que permitem a luta contra certas carências da vida proletária nas grandes cidades. Essa tríplice função sociológica do espiritismo, contra a doença, contra a miséria e o seu ensinamento moral, é marcada por três tipos de reuniões, geralmente às segundas, às quartas e às sextas-feiras: reuniões de consulta aos espíritos, reuniões destinadas aos espíritos sofredores, reuniões de desenvolvimento mediúnico — bem como pelo acréscimo, em tôdas as sessões, da prece, da leitura do Evangelho de Allan Kardec, da prédica moral e a incorporação, pelos médiuns, dos espíritos dos mortos. Dessa maneira, o homem desajustado da cidade, que perdeu o seu lugar na antiga estrutura patriarcal e tradicional do Brasil, e que ainda não encontrou, nos sindicatos, nos partidos políticos, uma organização que lhe garanta segurança, procura um nôvo quadro, cósmico e mítico, onde situar-se. Descobre um lugar numa hierarquia de espíritos que vai da Terra até os planêtas, com uma lei única numa sociedade hierarquizada segundo o mérito ou a virtude. Escapa da solidão humana ligando-se misticamente a essa nova sociedade sobrenatural.

Passando da classe baixa dos brancos para a classe baixa dos homens de côr, o espiritismo volta a se modificar. Os espíritos que agora vão se encarnar pertencerão ao mundo dos índios ou dos negros. Como se a divisão racial continuasse no além, e como se as comunicações entre o mundo da natureza e o do sobrenatural não pudessem se estabelecer exceto segundo a linha de côr. Aqui também, entenda-se, o caráter médico do espiritismo continua, tanto mais que a tradição do curador, da magia curativa, de definição da doença pela ação mística dos feiticeiros ou da vingança dos mortos, permanece a base da mentalidade primitiva. Entretanto, já é possível notar-se uma primeira mudança: o presidente da sessão, aquele que fala aos médiuns, interroga os espíritos, expulsa-os ou dá-lhes ordens, assume a figura de um taumaturgo, ocupa na nova seita o lugar que o pagé ou o curandeiro ocupavam na sociedade ameríndia ou no continente africano. Já não são os espíritos desencarnados que dominam, é o mágico que se torna o senhor dos espíritos. Uma segunda mudança importante, digna de menção, é a passagem do espiritismo propriamente dito para o animismo. Os bantos,

que dominaram no sul do Brasil, rendiam culto aos mortos: acreditavam na reencarnação dos antepassados; os índios, por seu lado, povoavam de espíritos a natureza. O espiritismo levava a êsse animismo uma espécie de justificação científica. O fato de os brancos serem espíritas, mostrava claramente que o animismo não era uma religião bárbara, o sinal de uma mentalidade retardada. O homem de côr se sentia de então em diante justificado ao marchar segundo a linha de sua antiga civilização. Nêle, portanto, o espiritismo, prolongando a religião do primitivo, que é, antes de tudo, a busca apaixonada do transe ou do êxtase, se tornava uma nova forma de entrar em comunicação com o invisível para daí receber advertências ou conselhos. Os brancos não se deixaram enganar, razão por que designaram êsse terceiro e último estrato do espiritismo brasileiro com a expressão pejorativa de “baixo espiritismo”. Êste era, ao contrário, para o mestiço de índio ou o descendente de escravos, uma primeira valorização, uma tentativa para se igualarem ao branco, e fazer o animismo passar para a linha da civilização. Tal é a última função sociológica do espiritismo: tranquilizar o homem de côr sobre o seu próprio valor, mostrando-lhe que êle não está abaixo da cultura ocidental, que não é um “primitivo”, um “semi-civilizado”, mas que pensa e sente exatamente como os demais membros da comunidade brasileira.⁽³⁷⁾

Sem dúvida que êsse “baixo espiritismo”, ao desenvolver-se, não permanecerá adstrito à classe dos homens de côr; os brancos nêle ingressarão e freqüentemente se tornarão seus chefes. Nem por isso os negros e os mulatos deixarão de constituir a grande maioria de seus adeptos. E isso porque, em conjunto, a estratificação das classes sociais corresponde, com pouca diferença, a estratificação das côres.

O baixo espiritismo distingue duas espécies de “linhas”. Designam-se, com isso, as correntes vindas dos mortos — a linha índia e a linha africana — segundo sejam as sessões separadas, consagradas à descida dos espíritos dos índios ou à dos negros; segundo uns e outros se encarnem durante a mesma sessão, sem que contudo o façam simultaneamente. O ritual divide em dois as manifestações mediúnicas; os africanos são em geral chamados após a partida dos espíritos dos *caboclos*.

Ora, o mito do índio selvagem foi preparado, depois da Independência, pelos poetas ou romancistas românticos. Certamente, trata-se de uma criação erudita, que tem seu ponto de

(37) R. BASTIDE, “Estruturas Sociais e Religiosas Afro-brasileiras”, *Revista de Sociologia*, II, III, pp. 20-1.

partida em Chateaubriand e Fenimore Cooper, e que no Brasil inspirou a obra de um Alencar ou de um Gonçalves Dias. Mas, no período romântico, o fôssô que depois se cavou entre a literatura e o público ainda não existia. A apologia do indígena, do "nacional", não se restringiu ao grupo de intelectuais: tornou-se um bem comum de toda a comunidade brasileira. Os mulatos claros fizeram-se então passar por descendentes de índios, e alguns dentre eles trocaram seus nomes cristãos por nomes índios. Trazer no sangue uma gota de sangue ameríndio tornou-se um título de glória, enquanto possuir um pouquinho de sangue negro era um título de infâmia. É que o africano aceitara a escravidão e o índio preferia a morte à submissão. Daí, o mito do homem livre, corajoso e guerreiro. A Independência do Brasil do jugo português se tornou a desforra do indígena contra o estrangeiro.⁽³⁸⁾ Esse mito perpetuou-se tanto pela escola como pela vulgarização dos romances de Alencar, graças à publicação de suas obras em edições populares a baixo custo. Passou, em seguida, da população que sabia ler, para a população analfabeta. E agora tornou a sair no espiritismo. Os espíritos dos índios que vêm perseguir os médiuns se enquadram nesse sistema de representações coletivas. São ousados, violentos e belicosos. Soltam gritos, agitam suas flechas mortíferas, pregam a liberdade. Já não são antropófagos ou indivíduos que, na época do descobrimento, ainda se encontravam no mais baixo grau de civilização material. São os defensores da independência brasileira, os portadores de uma opulenta cultura espiritual. Melhor ainda, eles reabilitam os descendentes de escravos a seus próprios olhos, não receando descer no corpo de negros e mulatos. A poesia popular geralmente opõe o caboclo ao negro:

Não há cantor mestiço de índio, escreve Leonardo Motta, o qual, lutando contra um negro, não procure ferir esse calcanhar de Aquiles: sua inferioridade em face dele.⁽³⁹⁾

O negro reage nessas justas literárias pela brutalidade de suas injúrias, mas essa brutalidade é o sinal certo de que foi atingido. Sente que o público não está do seu lado. Ora, o espiritismo lhe consente, ao receber em si o espírito do caboclo, subir míticamente na escala de valores, identificar-se com o herói da liberdade, tornar-se o intérprete da valentia ou do

(38) S. ROMERO, *História da Literatura Brasileira*, t. III, Rio, 3.^a ed., 1943.

(39) L. MOTTA, *Voleiros do Norte*, p. 92. Ver também G. BARROSO, *Terra do Sol*. A. RAMOS, *O Folklore Negro do Brasil*, pp. 267-71. R. BASTIDE, *Psicanálise do Cafuné*, pp. 34-5.

orgulho nativo. Os complexos inconscientes entram em jogo aqui, mas fazem-no sociologicamente, no interior dos grupos de cor e pela aceitação de certos estereótipos coletivos. Não podendo se fazer passar por índio por causa de sua cor, o negro consegue transmutar-se nêle, mercê da valorização espírita.

A sociedade branca também criou, para se defender e se justificar da escravidão, dois tipos de negros: o "negro bom" (Pai João) e o "negro mau". Não se trata, aqui, de qualquer coisa especificamente brasileira, mas de uma resposta comum a todos os países escravagistas. Encontram-se imagens análogas nos Estados Unidos.⁽⁴⁰⁾ Enquanto, porém, no seu ressentimento, o negro americano, aceitando essa imagem de "negro mau", de assassino que viola a mulher branca, que está em constante revolta contra seus inimigos de classe, faz disso a apologia,⁽⁴¹⁾ o negro brasileiro, ao contrário, porque, como já vimos, encontra uma compensação na possibilidade de incorporar-se aos índios, aceita a imagem do negro mau com o conjunto de julgamentos desfavoráveis que os brancos acrescentaram e, na sua assimilação à mentalidade comum, volta contra si mesmo um mito primitivamente dirigido contra a sua cor. O espiritismo, com efeito, distingue duas espécies de espíritos africanos: os negros maus, que só descem para fazer o mal, trazer a doença, a desgraça e a discórdia aqui embaixo e que o médium deve expulsar depois de um pequeno discurso de moral para os fazer voltarem a melhores sentimentos; e, em segundo lugar, os negros bons, que só descem ante a perspectiva de poderem fazer um pouco de bem à humanidade sofredora.

Ora, que é o negro mau senão a imagem do negro quilombola, do negro criminoso, enquanto o bom negro, personificado em Pai João, representa o escravo conformado, submisso — ou, como se diz nos Estados Unidos, o negro que, em vez de reivindicar, conhece o seu lugar, como um animal doméstico. Pai João é o velho africano, de cabelos que já embranquecem, que conta histórias do "tempo em que os animais falavam", que canta para os filhos do senhor branco antigas canções dolentes, que leva surras mas retribui o mal com o bem, devotado, sempre pronto aos maiores sacrifícios. É o *Uncle Remus* do Brasil. Do lado feminino, corresponde-lhe Mãe Maria, que deu seu leite à criança branca, e que permanece mais presa ao filho de leite

(40) J. DOLLARD, *Caste and Class in a Southern Town*, cap. VII. H. POWDERMAKER, *After Freedom*, I, 3. Ch. S. JOHNSON, "Patterns of Negro Segregation", cap. X, etc.

(41) Por exemplo, R. WRIGHT, em seu romance *O Filho Nativo*.

do que a seu próprio filho. Os dois, pilares de uma raça resignada. É na medida em que o negro se amoldava a essa imagem preestabelecida, que ele podia assegurar-se do afeto condescendente do seu senhor; o mito serviu a um tempo para tornar a escravidão mais suave e o africano mais submisso. Hoje é curioso verificar que o homem de côr, em vez de revoltar-se contra esse estereótipo, o aceita por sua própria conta. Escutemos, por exemplo, o que diz Leal de Souza desses velhos negros — Pai Domingo, Pai Miguel, Mãe Conga, Mãe Maria d'Aruanda — e a imagem que deles faz o espiritismo chega a corrigir a arrogância do índio:

O caboclo autêntico, vindo da floresta, depois de um aprendizado no espaço, e transportando-se para a tenda, tem o entusiasmo intolerante do cristão recentemente convertido; é intransigente como um monge, atira-nos na cara nossos defeitos e chega até a criticar nossas atitudes. Escutando as queixas daqueles que sofrem as amarguras da vida, responde, irado, que o espiritismo não foi feito para ajudar as pessoas em sua vida material, e atribui os nossos sofrimentos a erros e faltas que devemos pagar. Mas após dois ou três anos de contato com as pavorosas misérias da nossa existência, ele suaviza sua intransigência e acaba por ajudar seu irmão encarnado. O negro, que gemeu na lavoura sob o látigo do feitor, não pode ver lágrimas sem chorar, e antes mesmo que lhe peçam, afasta os obstáculos do nosso caminho. O negro da África difere um pouco do negro da Bahia; o primeiro, em sua bondade, ajuda a quantos puder, às vezes se irrita contra os vaidosos e os ingratos, mas o da Bahia, em casos semelhantes, se enche de piedade.⁽⁴²⁾

Pois bem: malgrado isso, o preconceito de côr não deixou de se introduzir no espiritismo brasileiro. Já o observamos, quando dissemos que os médiuns que trabalham com a linha índia ou a linha africana se vêm tachados de “baixos espíritos”. É-nos mister insistir. A linha de côr, por ser mais sutil, não existe menos no Brasil, à medida em que o negro se enquisita em sua côr ou em sua cultura, à medida em que ele não se “branqueia”, em que não se perde na massa do país. O espiritismo de Allan Kardec aceitará muitos mulatos e muitos negros em seu seio, mas sob a condição de que eles recebam os espíritos dos brancos.

Como diz Lourenço Braga, defendendo a causa do espiritismo de côr:

Os umbandistas são injustamente combatidos pelos kardecistas... Os kardecistas pensam que os umbandistas se enganam ao

(42) Citado por João de FREITAS, *Umbanda em Revista*, pp. 41-2.

aceitarem os espíritos dos *caboclos*, dos africanos, etc., como guias e protetores, e alegam que esses espíritos são inferiores ou atrasados, e que, por essa razão, não são capazes de preencher o ofício de guias nos centros ou nas tendas, nem mesmo o de protetores dos médiuns.⁽⁴³⁾

Agem aqui outros estereótipos, nessa condenação sumária: a idéia do negro bêbado, da negra ladra, da prostituição de côr, do negro ignorante e grosseiro, preguiçoso ou mentiroso. Como então aceitar que semelhante gente, depois da morte, se transforme em espíritos de luz, capazes de guiar no caminho do Bem não somente os irmãos de raça (o que, a rigor, seria compreensível) mas também os brancos!

É a velha luta racial que passa do mundo terrestre para o mundo sagrado. As barreiras que as leis democráticas impedem que se estabeleçam na sociedade, de fato, se transpõem para a sociedade dos espíritos. Discutia-se, outrora, se os negros tinham alma. O espiritismo se serve da lei da metempsicose para fazer do homem de côr a ocasião da expiação de faltas passadas, uma regressão espiritual. Como uma descida na animalidade. De boa mente se aceitará o negro em postos subalternos, mas não se quer vê-lo como general ou embaixador, com maior razão como general dos desencarnados ou embaixador do além. Entenda-se: o negro vai reagir. O espiritismo de Umbanda é a expressão dessa reação.

Segundo o capitão José Pessoa,

a fundação de Umbanda foi decidida e realizada em Niterói (Estado do Rio) há mais de trinta anos, em u'a macumba que ele visitava pela primeira vez. Até ali, ele fôra um espírito kardecista. O pai-de-santo investiu-o dos poderes de presidente da tenda de São Jerônimo, que devia funcionar na Capital, e lhe disse que importava organizar a Umbanda como religião.⁽⁴⁴⁾

Ora, o sucesso dessa nova seita, a primeira no Rio, em seguida nos outros Estados do Brasil — Minas, Rio Grande do Sul, São Paulo, Recife —, prova que ela correspondia à nova mentalidade do negro mais evoluído, em ascensão social, que compreendia que a macumba o rebaixava aos olhares dos brancos, mas que entretanto não queria abandonar completamente a tradição africana. *Umbanda* é uma valorização da *macumba* através do espiritismo.⁽⁴⁵⁾ E o ingresso de brancos em seu seio, tra-

(43) L. BRAGA, *Umbanda e Quimbanda*, pp. 54-5.

(44) Resposta a uma *enquête*, do *Radical*, citada por Alfredo ALCANTARA, *Umbanda em Julgamento*, p. 174.

(45) Cf. Oliveira MAGNO, *Ritual Prático de Umbanda*, p. 11.

zendo com eles restos de leituras mal digeridas, de filósofos, de teósofos, de ocultistas, não podia senão ajudar essa valorização. Pelo menos, em certa medida. Até o momento no qual a valorização se transforma em traição, na qual a origem africana de *Umbanda* é esquecida. Pois existem uma valorização negra e uma valorização branca que se cruzam, como veremos, por causa dêsse duplo contingente de adeptos: o de côr e o de origem européia. A luta racial prosseguirá ainda, sob uma forma mais sutil, é verdade, e mais disfarçada.

Se é difícil seguir historicamente os primeiros momentos de *Umbanda*, é igualmente difícil descrevê-los. Pois estamos em presença de uma religião a pique de fazer-se; ainda não cristalizada, organizada, multiplicando-se numa infinidade de subseitas, cada uma com o seu ritual e mitologia próprios. Algumas, mais próximas da macumba pelo espaço deixado aos instrumentos de música africana e à dança, outras mais próximas do espiritismo, outras, enfim, tendendo para a magia ou a astrologia. É porque, além disso, a fim de remediar essa anarquia de formas e de crenças, que arriscava prejudicar a irradiação da nova Igreja, em 1941 um Congresso se reuniu no Rio, tendo em vista uniformizar o ritual e sistematizar a dogmática.⁽⁴⁶⁾ Mesmo assim, a heterogeneidade se mantém bastante grande para tornar impossível apresentar-se a *Umbanda* de maneira clara e precisa. O individualismo dos chefes de tenda supera o espírito da Federação, e quando se lêem as reportagens, antigas, de Leal de Souza, ou recentes, de Jesus de Freitas, percebe-se que a homogeneização ainda tem muito progresso a realizar.⁽⁴⁷⁾ O próprio sucesso dessa nova religião tem levado médiuns sem suficiente preparo ou exploradores da credulidade pública a montar novas "tendas" (é assim que se designam os santuários), utilizando-se de certos elementos da macumba e misturando-os, sem tentar harmonizá-los com os dogmas espíritas.⁽⁴⁸⁾ Hoje se contam 30 mil, só na capital do Brasil e no Estado do Rio, cada chefe ins-

(46) Os relatórios apresentados foram publicados em 1942 no *Primeiro Congresso de Espiritismo de Umbanda*, que marca o aparecimento ou a fundação de uma "Federação Espírita de Umbanda" contra a "Federação Espírita Kardecista". Em seguida, E. ZESPO tentou unir as duas Federações, mas os kardecistas a isso se recusaram obstinadamente. (Ver Emmanuel ZESPO, *O que é Umbanda?*)

(47) Leal de SOUZA, *Espiritismo, Magia e as Sete Linhas de Umbanda. No Mundo Espírita* (1925), etc. João de FREITAS, *Umbanda em Revista* (1941), e a reportagem de E. MOREL, "Eu Fui Girar na Linha de Umbanda", *O Cruzeiro*, 29-4-1944.

(48) Samuel PONZE, *Lições de Umbanda*, pp. 20, 23. E. ZESPO, *op. cit.*, p. 63. Aluizio FONTENELLE, *Exu*, p. 60.

pirando as próprias revelações de seus médiuns.⁽⁴⁹⁾ A federação primitiva transbordou! Em 1950, houve uma tentativa de fazê-la reviver, mas parece que novamente em vão; os chefes do movimento acusam por isso tanto o comunismo quanto a polícia;⁽⁵⁰⁾ a verdadeira razão é que nos encontramos em presença de uma religião a pique de nascer, mas que ainda não descobriu as suas formas; ao ponto de, ao procurar uma solução na "codificação" de suas regras pelas "tendas federadas", essas próprias federações (agora se contam 4 no Rio) lutarem entre si; e ainda se sonha estabelecer um mínimo de ordem e de coerência... elegendo um papa de *Umbanda*!⁽⁵¹⁾ Não tentaremos, pois, pôr nesse caos em gestação mais ordem do que ele tem, ao risco de deixar confusa a nossa exposição. Teremos, não obstante, um fio de Ariádine para nos guiar no labirinto: o processo da valorização do homem de côr, em relação contra uma sociedade feita por brancos e para brancos.

Primeiramente, o que representa a *Umbanda* para os seus adeptos? Que realidade mística se designa pela palavra de misteriosas ressonâncias? A etimologia do termo é clara. *Umbanda* deriva do Banto, *Quimbanda* (raiz: *ymbanda*), que em Angola designa o chefe supremo do culto.⁽⁵²⁾

Poder-se-ia então pensar que o homem de côr aceitaria facilmente fazer remontar à África a religião de *Umbanda*. Tanto mais que a seita deixa transparecer a nostalgia do Continente Perdido. Mas essa nostalgia se choca com a ignorância lingüística, diz Leal de Souza: "Não sei o que *Umbanda* significa. O caboclo das sete encruzilhadas chama *Umbanda* aos serviços de caridade e ao *Pedido* de trabalhos para neutralizar, ou desfazer, os trabalhos de magia negra".⁽⁵³⁾

Sobre essa ignorância lingüística, a fantasia reivindicadora do mulato e, mais tarde, do branco adepto de *Umbanda*, vai poder bordar as mais curiosas variações. Trata-se, para responder às críticas dos kardecistas, de provar a origem iniciática da religião, de ligá-la às mais antigas e às mais altas civilizações. Ou então pensar-se-á, sobretudo, nos velhos negros e se fará da *Umbanda* a mantenedora da religião lemuriana, que foi anterior

(49) Byron TANCREDE DE FREITAS e Tancredo da SILVA PINTO, *Doutrina e Ritual de Umbanda*, p. 152.

(50) B. TANCREDE DE FREITAS e T. da SILVA PINTO, *As Miragens de Umbanda*, pp. 77-9.

(51) S. PONZE, *op. cit.*, p. 24.

(52) A. RAMOS, *Antropologia Brasileira*, I, p. 471.

(53) Resposta à reportagem do *Radical*, citado por A. d'ALCANTARA, *op. cit.*, p. 161; S. PONZE, *op. cit.*, p. 9.

à da Índia: "Não se deve esquecer que a magia africana é a herança deixada para a raça negra pela antiga civilização lemuriana, a mais alta que já existiu".⁽⁵⁴⁾

É verdade que existe uma transição entre essa Lemúria original e *Umbanda*, a África dos tantãs e os fetiches banhados de sangue, e é mister justificar esse paradoxo de escravos bronzeados terem trazido para o Brasil o mais elevado dos mistérios iniciáticos: "A *Umbanda* vem da África, não há dúvida, mas da África oriental, isto é, do Egito... O barbarismo africano que impregna os ecos chegados até nós dessa grande linha iniciática do passado, se deve às deturpações às quais são naturalmente sujeitas as tradições verbais, sobretudo quando elas têm de vencer o espaço e o tempo, e atravessar meios e épocas mal adaptados às grandeza e à luz resplandesciente de seus ensinamentos".

Certo que, desde logo, a valorização se tornou numa traição, numa condenação dos povos bárbaros que compreenderam mal, e estragaram, a religião egípcia, e trouxeram tais deformações para o Brasil, "escória" de escravos, enigma da humanidade.⁽⁵⁵⁾ É verdade que o negro reagiu no interior da *Umbanda*, para afirmar que o negro soube manter, no segrêdo da classe sacerdotal, ou renovar, o segrêdo iniciático. No Primeiro Congresso do Espiritismo brasileiro, a tese seguinte foi aprovada em sessão plenária: "O ideal religioso iniciático foi lançado no continente africano pelos reis divinos *Karirus*, que tinham vindo das terras de Lemúria, da qual a África fazia parte".⁽⁵⁶⁾

A segunda via que se nos abre, e que também parte de Lemúria, também termina em outra traição. A Lemúria não toca somente o Egito: toca também a Índia. *Umbanda* então se torna uma doutrina esotérica indu.

Assim, pois, a *Umbanda* não é um conjunto de fetiches, de seitas ou de crenças originárias de povos incultos... *Umbanda* é, e foi provado, uma das maiores correntes do pensamento humano existente na terra há mais de cem séculos, cuja raiz se perde nas insondáveis profundezas das mais antigas filosofias.

AUM — BANDHĀ (OM — BANDĀ)
AUM (OM)
BANDHĀ (BANDĀ)
OMBANDA (UMBANDA)

(54) W. L. BENTO, *A Magia no Brasil*, p. 111.

(55) Relatório apresentado pelo Dr. Baptista de OLIVEIRA, no Primeiro Congresso do Espiritismo de *Umbanda*, pp. 114-17.

(56) Relatório de A. Fl. NOGUEIRA, *ibid.*, pp. 257-58.

O termo *Umbanda* é de origem sânscrita, a mais antiga e a mais bela de todas as línguas, a língua-fonte, por assim dizer, de todas as que existem no mundo. Sua etimologia deriva de *Aum-Bandhā*, isto é, o limite no ilimitado. O prefixo *Aum* tem uma alta significação metafísica; é ele considerado sagrado por todos os mestres de Orientalismo, pois representa o emblema da Trindade na Unidade... *Bandhā* significa o movimento constante ou a força centrípeta emanada do Criador, e que envolve e atrai a criatura para a perfectibilidade.⁽⁵⁷⁾

Mas ainda não chegamos ao fim da confusão. O Cristianismo também se faz parte, e certos espíritos fazem de *Umbanda* o nome de um anjo do Eterno. Da categoria de São Miguel ou de São Rafael.⁽⁵⁸⁾

Através de todas essas explicações contraditórias, há entretanto em jogo a mesma aspiração. Para além da nostálgica visão da África ancestral, a vontade de privar a África da paternidade de *Umbanda*; de não fazer dos escravos trazidos para o Brasil senão um elo de uma corrente iniciática que remonta muito mais alto, até o Egito ou a Índia ou ao Cristo. Mas, ao mesmo tempo, o mito da Lemúria faz do negro primitivo o campeão da mais alta civilização, que o ardor dos Trópicos, a guerra de extermínio dirigida pelos brancos ou as catástrofes cósmicas puderam sem dúvida degradar, mas que jamais pôde perder totalmente. O que nos leva, nesse jogo de representações mitológicas, de confusão de etimologias, a discernir, unindo-se e contrariando-se as duas ideologias do negro que deseja se valorizar à medida em que melhora a sua situação na escala social, e do branco, que conserva nas profundezas do seu inconsciente, mesmo quando adepto de *Umbanda*, o preconceito de cor. O sagrado sempre permanece o lugar de encontro dos interesses humanos, das atitudes de classe e o reflexo das estruturas urbanas.

Mas ainda permanecemos no terreno das racionalizações. No domínio dos fatos, tal como eles se apresentavam aos fundadores, a religião africana surgia como uma grosseira mistura de elementos, dentre os quais alguns bem podiam ser admitidos pelos espíritos evoluídos: a comunicação com os espíritos, por exemplo; mas em que outros chocavam a mentalidade civilizada,

(57) Relatório apresentado por M. D. COELHO FERNANDES, no Primeiro Congresso de Espiritismo de *Umbanda*, pp. 21-3. Sílvia FERREIRO MACIEL, *Alquímia de Umbanda*, p. 9, que, por sua vez, divide a *Umbanda* em 3: Um — o Pai; Ban — o Filho e Da — o Espírito Santo.

(58) Resposta ao inquérito do *Radical*, citada por A. d'ALCANTARA, *op. cit.*, pp. 167-68.

tais como sacrifícios de animais e danças orgiásticas. Daí, a cisão da *macumba* do Rio em duas: o espiritismo de *Umbanda*, que conservará apenas os elementos civilizados, e a magia de *Quimbanda*, que se ligará às forças demoníacas. Essa cisão permitiu valorizar a tradição ancestral, esvaziando-a de tudo quanto revolta o homem da atualidade.

Mas os fundadores, que saíam a um tempo do kardecismo e da *macumba*, tinham uma tarefa a cumprir: unir o culto dos deuses da natureza à descida dos espíritos dos mortos nos corpos dos médiuns. Após a ruptura com a pura *macumba*, a síntese. Ora, Allan Kardec, justamente, fornecia um elemento de solução. Não sustentava ele que os espíritos formam no espaço grupos ou falanges constituídos por entidades situadas no mesmo nível moral ou intelectual, que se reúnem em conseqüência de suas afinidades?⁽⁵⁹⁾ Não se poderia pensar, nessas condições, que ao lado dos grupos profissionais que Kardec imagina, um grupo de espíritos de sacerdotes, descendo principalmente nos padres médiuns, um grupo de intelectuais desencarnados, atraídos principalmente pelos sábios metafísicos, existiriam falanges étnicas unindo os mortos segundo suas origens raciais, falanges de caboclos ou falanges de negros velhos? E não se poderia considerar que esses grupos do espaço interplanetário obedeciam a chefes que seriam os deuses do candomblé? Temos aí as bases sobre as quais vão-se edificar a dogmática, bem como o ritual de *Umbanda*.

Já Leal de Souza distinguia, no primeiro espiritismo de *Umbanda*, as sete linhas seguintes:

1. Oxalá (Nossa Senhora do Bomfim)
2. Ogum (São Jorge)
3. Euxocê (São Sebastião)⁽⁶⁰⁾
4. Shangô (São Jerônimo)
5. Nhan-San (Santa Bárbara)⁽⁶¹⁾
6. Iemanjá (Nossa Senhora da Conceição)
7. As Almas⁽⁶²⁾

Nos dias de hoje a *Umbanda* ainda se divide em sete linhas, mas não exatamente as mesmas:

(59) A. d'ALCANTARA, *op. cit.*, p. 126.

(60) Trata-se do deus ioruba da Caça, Oxossi.

(61) Deturpação de Iansã, mulher de Shangô.

(62) *Iá.*, *ibid.*, pp. 162-63.

Linhas de	1. Oxalá	dirigida	por Jesus Cristo
	2. Iemanjá	"	pela Virgem Maria
	3. Oriente	"	por S. João Batista
	4. Oxocê	"	por São Sebastião
	5. Shangô	"	por S. Jerônimo
	6. Ogum	"	por São Jorge
	7. Africana	"	por S. Cipriano

A primeira se compõe de espíritos de diversas nações, mas principalmente de negros que formam na terra bons católicos. A segunda protege os marinheiros ou as mulheres. A terceira se compõe de espíritos de asiáticos, bem como de europeus. A quarta, de espíritos de caboclos; assim também a quinta. Os espíritos que ainda se encontram muito próximos da matéria, e aos africanos, são esses os desencarnados dos povos da África, espíritos que ainda se encontram muito próximos da matéria, e aqui voltamos a encontrar, em plena valorização, uma sobrevivência do preconceito de côr.

Cada uma dessas linhas se divide, por sua vez, em falanges ou legiões.

Oxalá	Legião de Santo Antônio			
	"	de São Cosme e Damião		Santo católico
	"	de Sta. Rita		" "
	"	de Sta. Catarina		" "
	"	de Sto. Expedito		" "
	"	de S. Benedito		" "
Iemanjá	Legião das Sereias		Chefe:	Oxum
	"	das Ondinas	"	Naná-Burucu
	"	dos Caboclos		Deus ioruba
	"	do Mar	"	Indaiá
	"	dos Caboclos		Espírito índio
	"	dos Rios	"	Iára
Oriente	"	Marinheiros	"	Tarimá
	"	dos Calungas	"	Calunginha
	"	da Estréla da Guia	"	Deus banto
	Legião dos hindus		Chefe:	Zarta
	"	dos médicos		José de Arimatéia
	"	dos árabes		Jymbaruê
	"	dos japoneses, chineses, mongóis, esquimós,		Ory
	"	dos egípcios, astecas, incas		Inhoairay
	"	dos índios caríbas		Itarayacy
	"	dos gauleses, omanos e outros europeus		Marcos I

Oxocê	Legião de Urubató	Todos espíritos de índios
	" de Caboclo das Sete Encruzilhadas	
	" de Araribóia	
	" dos Peles-vermelhas	
	" dos Tamóis	
	" dos Caboclos Jurema	
	" dos Guaranis	

Xangô	Legião de Inhacê
	" do Caboclo do Sol e da Lua
	" da Pedra Branca
	" do Caboclo do Vento
	" do Caboclo das Cascatas
	" do Caboclo do Tremor de Terra
	" dos Negros

Ogum	Ogum Beira do Mar
	Ogum Iára
	Ogum Rompe-Florestas
	Ogum Megê
	Ogum Naruê
	Ogum Malê (muçulmano)
	Ogum Nagô

Linha africana	Legião do Povo da Costa	Pai Cabinda
	" do Congo	Rei do Congo
	" de Angola	Pai José
	" de Benguela	Pai Benguela
	" de Moçambique	Pai Jerônimo
	" de Loanda	Pai Francisco
	" de Guiné	Zan-Guiné

Chegamos, assim, a um sincretismo dos mais curiosos — de povos, de deuses africanos, tanto Nagôs como Oguns, Bantos como Calungas, de espíritos ameríndios da natureza, tais como as Iáras, que são as mães das águas, e, finalmente, de santos católicos. *Quimbanda*, que está sob a autoridade de Satã e representa o outro lado da *macumba*, aquele que não é aceito, divide-se igualmente em sete linhas.

Chefes

1. Linha das Almas	Umulum (Omulu)	Povo dos abantesmas do cemitério
2. Linha dos Esqueletos	João Esqueleto	Povo dos abantesmas do cemitério
3. Linha de Nagô	Gererê	Povo dos espíritos que assombram as encruzilhadas
4. Linha muçulmana	Exu-Rei	Povo dos espíritos que assombram as encruzilhadas

5. Linha de Mussu-ruby	Kaminoloá	Selvagens africanos (zulus, cafres, etc.)
6. Linha dos Caboclos Quimbandeiros	Pantera Negra	Selvagens americanos
7. Linha mista	Exu dos campos e dos rios	Espíritos maus de diversas raças ⁽⁶³⁾

Ainda aqui, as representações coletivas aparecem e deslizam para o espiritismo. Já vimos que a macumba faz reinar uma atmosfera de terror no seio da população e nem sempre da população analfabeta. O macumbeiro tornou-se sinônimo de feitiçeiro, e de feitiçeiro temível ou malvado. Umbanda, em vez de mostrar que a macumba é uma religião, aceita como um dado do real essa concepção popular errônea, e Quimbanda, identificada com a macumba, se torna uma forma de espiritismo às avessas, uma magia negra que trabalha com os selvagens desencarnados, as almas penadas e os esqueletos. Sob a presidência das duas mais temíveis divindades negras, Exu, deus das encruzilhadas perdidas, e Omulu, deus da varíola.

O espiritismo de Umbanda não somente retém os elementos essenciais da macumba ou do candomblé, mas ainda conserva, da religião africana, o sistema de correspondências místicas entre as cores, os dias, as forças da natureza, as plantas e os animais. Mas tais correspondências, em vez de aparecerem como sobrevivências de uma mentalidade primitiva submetida à lei da participação, ainda vão ser aqui valorizadas, pesadas através das doutrinas ocultistas de Proclus, de Paracelso, e nos livros dos modernos apologetas de Umbanda encontrar-se-á a mais divertida mistura de nomes de filósofos, desde Platão até... Victor Cousin, considerado o padrão do sincretismo religioso ao mesmo tempo que chefe da escola eclética.⁽⁶⁴⁾

Por isso mesmo tais correspondências nos afastam de um espiritismo de falanges de mortos dirigidas por divindades africanas, índias, pelos santos católicos, ou pelos chefes das legiões do espaço, para nos aproximar do ocultismo; Umbanda se torna a forma africana da magia branca.

Os deuses da África não são senão a personificação das forças da natureza.

(63) L. Braga, *Umbanda e Quimbanda*, pp. 15-23.

(64) FREITAS, *op. cit.*, p. 120.

Por exemplo, a existência dos Exus se explica pelo fato de que o homem é o lugar de encontro, o campo de luta, de duas espécies de forças cósmicas, negativas, que conduzem à materialidade (lado Exu) e positivas, que conduzem à espiritualidade (lado Orixá). Do mesmo modo, a bissexualidade de Obatalá simboliza a união do princípio ativo ou masculino com o princípio passivo ou feminino.⁽⁶⁵⁾ Por conseguinte, para salvar, nesse sincretismo, o espiritismo propriamente dito, será preciso fazer dos *caboclos* e dos velhos negros outros tantos centros de irradiação, de mediação entre os homens e as forças astrais.

O que chamamos magia africana é o resultado dos trabalhos executados pelas falanges de entidades do astral, que por sua vez pertencem a muitos planos diferentes. Essas falanges conjugam seus esforços com vistas a atenuar e anular as descargas negativas que a cada instante se precipitam sobre o planeta, projetadas ou atraídas pela maldade ou a materialidade de seus habitantes.⁽⁶⁶⁾

Desde então, o ritual, bem como a dogmática, justaporá, mais do que fundará, o espiritismo e o ocultismo, fazendo primeiro descer os fluidos astrais mediante cânticos dirigidos aos deuses africanos, Exus, Oguns, Xangôs, Oxossis, e em seguida os *caboclos* e os velhos negros desencarnados. A fusão entre esses *caboclos*, os africanos, e as forças da natureza, está felizmente mais avançada em outras seitas.

As entidades que descem não são os espíritos dos mortos; elas jamais existiram encarnadas e jamais existirão: são espíritos da natureza, elementares (orixá). Essas entidades foram sempre imateriais quanto ao plano físico e sua maior densidade material repousa somente no astral.⁽⁶⁷⁾

Annie Besant justifica aos olhos dos umbandistas essa nova concepção da religião africana, pois afirma que ela existe no plano astral, ao lado dos espíritos dos mortos a caminho da luz, espíritos da natureza agrupados em inúmeras legiões, Salaman-dras, Ondinas, Gnomos, etc., que estão ligados aos sete elementos da matéria, dirigem as forças desses elementos, e constituem os canais através dos quais a energia divina passa para a Terra a fim de aí alimentar a vida.

Na frente de cada uma dessas divisões, acrescenta ela, achase um ser elevado, chamado Déva, chefe de um poderoso exército, inte-

(65) W. L. BENTO, *op. cit.*, p. 15.

(66) *Id.*, *ibid.*, p. 106.

(67) E. ZESPO, *O que é Umbanda*, pp. 33-4.

ligência suprema, diretor de um departamento da natureza, que os elementares de determinada classe administram.⁽⁶⁸⁾

Percebe-se, por essa citação, que Umbanda não faz senão traduzir em termos brasileiros, de *caboclos* ou de africanos, uma idéia vinda do Ocidente. Os Dévas da Índia se tornam os Orixás, e, exatamente como esses Orixás, porque são espíritos da natureza, têm mais afinidade ou estima pelos humanos (encarnados ou desencarnados) que têm ou tiveram maior contato com a natureza virgem (floresta, mato, campo, montanha, fonte, rio, mar, ar, chuva, sol, lua).

Compreende-se que eles vão servir para se comunicar com os vivos dos desencarnados negros ou índios (*caboclos*) que, durante a sua existência terrestre, não se serviram da riqueza dos reinos da natureza senão para o estritamente necessário, o que não faz o civilizado, o qual tudo arranca da natureza, ambiciosamente, cupidamente, violentamente, mediante uma destruição implacável.⁽⁶⁹⁾

Há aí um esforço para introduzir um pouco de lógica nessa confusão entre o espiritismo e a macumba. Reação do espírito moderno diante de uma situação de fato, de um sincretismo que nasceu do encontro, nas grandes cidades, de religiões diferentes, mas que possuíam a mesma clientela que respondia aproximadamente às mesmas necessidades e cujos adeptos eram dotados de uma mobilidade religiosa desconcertante. O processo de criação de Umbanda é um processo puramente sociológico, não obedecendo senão a causas sociais, não se explicando senão pelo contato das civilizações. Mas se o vulgo pode aceitar a contradição em si próprio, pois não a sente, aquele que reflete deseja ultrapassar o estágio do homem marginal, dividido contra si mesmo; daí, essas racionalizações. No entanto elas permanecem frágeis ou contraditórias, pois, sob a harmonia do sistema, nem por isso deixam os mitos de continuar. Uma dentre as duas correntes acabará por vencer, corrente que será ora o espiritismo, ora a macumba africana, mas a macumba elevada à altura de uma requintada teogonia.

Podemos estudar algumas dessas filosofias racionalizadoras que atualmente lutam umas contra as outras, sem que ainda possamos saber qual delas vencerá e acabará por se tornar a dogmá-

(68) A. BESANT, *A Sabedoria Antiga*, 3.^a parte, pp. 66-7.

(69) E. ZESPO, *op. cit.*, p. 41.

tica da Umbanda unificada. Desde logo, aquela que está mais longe da África: a da seita "Estrêla da Manhã".⁽⁷⁰⁾

Na verdade, esta também aceita a existência dos *caboclos* e dos velhos negros, pois sem isso sairíamos de Umbanda. Esses desencarnados se dividem em: guias que já não vêm à Terra e só têm responsabilidade para com os astros, encarnação das forças vivas da natureza, administradoras das energias terrestres ou astrais; os espíritos de luz, que recebem ordens dos guias e são nossos anjos da guarda, nossos protetores mediúnicos; os *marumbos* que desobedecem os guias, não querem deixar a Terra por causa da afeição por seres ainda vivos; os espíritos sofrendores que ainda causam doenças e os espíritos obsessores, que impõem ao mal. Mas ao lado dos espíritos, há as forças da natureza, emanções da energia divina, e essas forças vão combinar-se, para formar as linhas, com os espíritos que daí em diante se definirão por suas irradiações, mais do que pela sua antropomorfização. As linhas são em número de cinco:

1. A linha de Exu, que compreende todos os erros de "vosso negativo".
2. A linha das almas, compostas unicamente dos espíritos sofrendores.
3. A linha de Quimbanda, que trabalha com as forças terrestres e os espíritos do mundo de Netuno. É o domínio da magia negra, nome espírita da macumba.
4. A linha *Uruanda*, que é a transição com a Umbanda, e que agrupa os espíritos saídos de Quimbanda para encaminhá-los no rumo da Luz.
5. A linha de Umbanda. Ora, aqui, trabalhamos somente com as forças da natureza, mas da natureza divina.

"O umbandista trabalha com todas as forças da natureza em todos os pontos onde elas se materializarem. Na floresta ele confirma a sua fé, no rio se desembaraça de suas faltas, no mar reafirma sua crença, na montanha implora ao anjelo, na pedra suplica resistência... Umbanda alcança os astros."

E a parte mais original da nova seita é a passagem da religião africana para a astrologia. Não nos cabe desenvolver longamente essa parte que nos afasta singularmente da África, mas existe uma ligação digna de lembrar-se entre as forças dos astros, as forças da natureza, as linhas e os grupos de espíritos, o que faz com que o espiritismo tenha como função última a utilização mágica dessas forças astrais, que tanto podem ajudar o homem como prejudicá-lo em sua ascensão espiritual.

Há, entretanto, ao lado dessa tendência que afoga a África no ocultismo europeu, uma outra tendência, mais interessante para nós, mais apegada à tradição africana.

(70) Sobre esse espiritismo, ver H. ROXO, *Filhos da Estrêla d'Alva; Livro dos Médiuns de Umbanda; Missionários e O que se Aprende em Estrêla d'Alva*. Em a nossa exposição nos servimos principalmente desta última obra.

Essa tendência, entretanto, se choca com a dificuldade que acabamos de assinalar: é que os médiuns de Umbanda também recebem os espíritos dos mortos, dos velhos negros e dos *caboclos*. Como explicar esse ponto que contradiz tão abertamente o culto exclusivo do *orixá*? Alguns foram levados a estabelecer aqui uma distinção entre os orixás maiores ou forças da natureza, e os orixás menores ou espíritos protetores dos médiuns, quando os velhos negros e os caboclos se vêm transformados em orixás menores.⁽⁷¹⁾ Uma segunda solução consiste em distinguir as "linhas" e identificar essas linhas com as "nações" africanas da história passada. Umbanda, com efeito, ter-se-ia formado a partir das seitas negras existentes no Rio — Nagô, Gêge, Cabinda, Congo, Malé, Angola, Moçambique, Reboló, Cassange e Benguela, dentre as quais cada uma se tornou linha; ora, entre essas linhas, há a das Almas, isto é, dos espíritos dos babalô que não puderam realizar na Terra toda a sua missão e que para aí regressam depois da morte a fim de terminar sua tarefa; o que faz com que os *Exus* e os *Tatás* ainda sejam principalmente adorados nos *terreiros* de origem guineense, enquanto a linha das Almas partiria das cerimônias mortuárias que chamamos *achechê*, mas que no Rio são mais conhecidas pelo nome *Vumbi*.⁽⁷²⁾ Ainda que esse culto das almas nos aproxime do espiritismo, ele reentraria na verdadeira tradição africana, da qual não seria senão u'a manifestação. Assim como se tenta, nessa tendência, resolver a dificuldade do espiritismo, ligando as almas aos *orixás*, assim também se tenta resolver a dificuldade do sincretismo com o catolicismo, distinguindo duas espécies de cristianismo. Se existe um catolicismo popular, que espíritos ignorantes confundem com a religião africana, existe um cristianismo mágico, aquele que José de Arimatéia ensinou a Jesus, e é esse, tão-somente esse, o que se encontra, ou melhor, o que se identifica com a verdadeira Umbanda.⁽⁷³⁾ Assim, essa nova religião consegue não ofender os espíritos ou os católicos inquietos que a procuram, proclamando-se africana, mas consegue, ao contrário, atraí-los, pois que diviniza até o limite os mortos em *orixás* e sublima o cristianismo em u'a magia superior.

É evidente que em semelhante espiritismo, se os deuses da África são mantidos, devem eles sofrer uma transformação mais

(71) Oliveira MAGNO, *Ritual Prático de Umbanda*, pp. 15-6, 38-9. A. FONTENELLE, *O Espiritismo no Concerto das Religiões e a Lei de Umbanda*, p. 63.

(72) Byron TORRES DE FREITAS e Tancredo da SILVA PINTO, *Doutrina e Ritual de Umbanda*, pp. 97, 104, 108-110, 115-6.

(73) A. FONTENELLE, *Ecu*, pp. 61-89. Cf. ponto de vista diferente, mas na mesma linha, em S. PONZE, *op. cit.*, p. 12.

ou menos profunda a fim de poderem se adaptar às linhas mestras do sistema. Alguns dentre os caracteres gerais dessas divindades são respeitados: Shangô domina as pedras, Ogum o ferro, Oxum a água doce, Iansã os bambus (por causa de sua ligação com a morte que os bambus simbolizam), Exu as encruzilhadas, Oxocê as florestas (onde ele caça), Omulu os cemitérios, Yemanjá o mar...⁽⁷⁴⁾ Mas essas divindades se elevam pouco a pouco do plano das forças da natureza para o plano das forças morais. Ogum deixa de ser o guerreiro dos candomblés para se tornar o Justiciero, não tanto porque é identificado com S. Jorge em luta contra os monstros, mas porque ocupa uma posição intermediária entre o plano da matéria e o plano astral, entre Horus e as almas, o primeiro representando a vida terrestre, e, os segundos, a vida depois da morte; por conseguinte, e em consequência mesmo dessa posição intermediária, ele define a nossa consciência moral que dirige nosso corpo, que recompensa ou castiga, após o falecimento, as ações que praticamos aqui embaixo.⁽⁷⁶⁾ Oxocê, por sua vez, já não é o caçador divino, mas certamente que aqui, por causa da sua identificação com São Sebastião varado de flechas, ele mostra que somente

depois de vencidas as imperfeições do corpo físico e do corpo astral, poderá o nosso espírito alcançar o corpo mental e praticar a vida superior.⁽⁷⁶⁾

Shangô que, na África, não lançava o raio senão sobre os culpados, é representado com uma balança entre as mãos para pesar as ações humanas e assim decidir sobre os destinos das almas depois da morte. Quanto a Iemanjá, ela se torna, enquanto senhora do mar, a grande purificadora das paixões terrestres, enquanto que Ibeji, os gêmeos ioruba, devolvem ao nosso coração turbado a pureza da infância ainda não contaminada pelo pecado.

O negro velho é a personificação da humanidade, o *caboclo* da energia, as crianças da inocência, e as sereias da higiene.⁽⁷⁷⁾

Em certas tendas de Minas, as falanges de Iemanjá são invocadas no começo das sessões a fim de "descarregar" a atmosfera do local de todas as impurezas que aí introduzimos com

(74) *Idem*, p. 124.

(75) Comunicação de M. JOSUÉ MENDES, no I.º Congresso Espirita de Umbanda, pp. 246-49.

(76) *Id.*, *ibid.*, pp. 249-52.

(77) FL. MARIA DE SOUZA FRANCO, *op. cit.*, pp. 17.

"nosso corpo de pecado". Mas outros umbandistas não vão tão longe nessa moralização dos orixás: antes lhes emprestam um caráter mais prático: Iemanjá protege os marinheiros, ao mesmo tempo em que faz progredir no caminho do bem as pessoas desajustadas de melhorar;⁽⁷⁸⁾ Oxocê luta contra os trabalhos da magia negra, cura os doentes com a ajuda de ervas ou passes magnéticos, sem deixar de pregar moral aos irmãos que sofrem;⁽⁷⁹⁾ Shangô ajuda os infelizes, eleva os humildes e desfaz os sortilégios dos feiticeiros, ao mesmo tempo restabelecendo a justiça neste mundo;⁽⁸⁰⁾ Ogum defende contra os espíritos malignos, desviados do bom caminho, que vêm fazer sofrer os humanos entrando dentro deles, ao mesmo tempo em que é o defensor da liberdade,⁽⁸¹⁾ razão por que às vezes seja identificado com Stálin (por uma correspondência comunista oposta à dos católicos) e o líder da revolta contra a opressão capitalista.⁽⁸²⁾

É entretanto com Exu e também com Omulu que as metamorfoses dos deuses vão revestir o seu aspecto mais curioso, a partir dos dados africanos.

Vimos que Omulu era muito temido pelos negros brasileiros, aos quais enviava terríveis epidemias de varíola, mas que também protegia os que lhe rendiam culto, até mesmo se tornando, sobretudo nas "nações" bantos, uma espécie de "médico dos pobres". Essa ambivalência se conserva em Umbanda, mas cada um desses dois traços irá se exagerando. Omulu é agora a divindade dos cemitérios, o chefe das falanges dos Mortos, das legiões de Esqueletos. Em consequência, dirigirá inúmeros Exus malfazejos, enquanto que na tradição africana não existe ligação entre esses dois orixás: Exu-caveira, que leva as almas, Exu-brasa, que ateia os incêndios, Exu-pemba, que provoca doenças venéreas, Exu-pagão, que separa casais, etc., e se torna, por rebote, com Exu, um dos dois grandes senhores da magia negra.⁽⁸³⁾ Eis porque ele aparece principalmente nos trabalhos de Quibanda que se voltam para o Mal, e não nos de Umbanda, que se voltam para o Bem.⁽⁸⁴⁾ Entretanto, Omulu pode ao mesmo tempo trabalhar em todas as linhas, e não somente na

(78) H. MENEZES, *Iárá*, p. 30 e segs.

(79) H. MENEZES, *Aimoré*, p. 30 e segs.

(80) O. NABEJI, *Xangô*, p. 30 e segs.

(81) H. MENEZES, *Urubaitão*, p. 30 e segs.

(82) E. CARNEIRO, "Xangô", *Novos Estudos Afro-brasileiros*, p. 139 (nota).

(83) A. FONTENELLE, *Exu*, pp. 123-26.

(84) A. FONTENELLE, *O Espiritismo no Conceito...*, p. 73. Em outras tendas, Omulu aparece ao mesmo tempo na linha das Almas (Umbanda) e dos Exus (Quimbanda); mas no primeiro caso, sob o comando de S. Miguel, e, no segundo, sob a direção de Exu, O. MAGNO, *Umbanda e Ocultismo*, pp. 22-4.

das Almas, pois tem grande influência sobre todas as entidades do espaço. E os umbandistas explicam esse fato pela amizade que unia Lázaro (o correspondente católico de Omulu) a Jesus na Terra; Jesus que, depois da sua ascensão ao céu, teria confiado a seu velho amigo a missão de interceder em benefício dos vivos junto a todas as falanges espirituais.⁽⁸⁵⁾

Enquanto no candomblé a possessão por Exu é rara, o espiritismo de Umbanda, continuando a macumba, faz da possessão dos médiuns pelos Exus um elemento necessário do ritual. Mas como nessa macumba, Exu, identificado com o Diabo, era o senhor da magia, Umbanda também herda essa concepção demoníaca. Enquanto os orixás são os chefes das falanges dos bons espíritos que descem nos corpos dos mortais, os Exuns com os Omulus são os chefes dos maus espíritos que trazem aos homens a desgraça e a doença. Isso não é tudo: estamos cercados não somente por espíritos, mas ainda por fluidos; esses fluidos podem ser bons ou nefastos. Os espíritos, filhos da Luz, emanam fluidos bons dos quais o ritual de Umbanda nos consente beneficiar; fluidos que nos ajudam a subir moralmente e nos inspiram o amor do próximo; os fluidos maus, ao contrário, nos fazem sossobrar na criminalidade ou na sensualidade, atraem-nos para baixo, para a terra de onde emanam. Daí, a separação da magia negra, que serve aos Exus (Quimbanda) para lançar a perturbação entre os nossos inimigos, e a magia branca (Umbanda), que só se utiliza de forças bem-fazejas. Ou, mais exatamente, esta última bem pode recorrer aos Exus, mas somente tendo em vista desfazer os sortilégios ou expulsá-los antes de qualquer cerimônia na tenda.⁽⁸⁶⁾ Nesse duplo ritual de expulsão e contrafeitiçaria, Exu só trabalha mediante pagamento. Por conseguinte é ele o único orixá que recebe sacrifício — fumo ou aguardente — em geral levados para as encruzilhadas.⁽⁸⁷⁾

O dualismo do bem e do mal chega portanto a essa consequência: de o brasileiro de cor, instruído, morador das grandes cidades progressistas e a pique de subir na escala social, não querer mais ouvir falar de um culto a Exu; do contrário, ele justificaria a imagem que os brancos fazem dele: a de um ser inferior, voltado para o mal. Nessa vontade de ascensão espiritual, ele é sem dúvida obrigado a levar em conta a tradição africana, de dar um lugar aos Exus; ele, porém, os “desafricaniza”, “arianizando-os” através do pensamento judeu-cristão; e

(85) A. FONTENELLE, *op. cit.*, p. 73.

(86) Benedito RAMOS DA SILVA, *Ritual de Umbanda*, p. 37.

(87) Fl. M. DE SOUZA FRANCO, *op. cit.*, p. 32.

fabricando, também aqui, uma falsa etimologia, faz o termo Exu derivar de Exu — o anjo rebelde fulminado por Deus e lançado do alto do céu nas profundezas do inferno — a fim de melhor identificá-lo a Lúcifer.⁽⁸⁸⁾ Entretanto, esse abandono da traição suscita no inconsciente uma espécie de remorso. Identificar o Exu com Lúcifer, não é rejeitar para o diabólico uma parte importante da África e assim justificar a crítica que fazem os europeus às civilizações negras? Acharemos portanto no espiritismo de Umbanda um segundo momento, um esforço desesperado para salvar esse deus.

Exu então se torna a força primitiva, o grande fluido cósmico, o “subconsciente de Deus”. Ele é que foi criado quando Deus disse: “Faça-se a luz!” Ele é, assim, em definitivo, a vibração perpétua do éter, a vida do universo, e, por isso mesmo, o grande agente mágico que pode ser utilizado tanto para o bem quanto para o mal: “sem ele, nada se pode fazer”.⁽⁸⁹⁾

Mas essa energia pode, a exemplo do mana, individualizar-se, e teremos então os Exus pessoais. Esses Exus são de duas ordens: os Exus personificações dos fluidos da natureza, como Carangola, Ganga, Tiriri, etc., ligados aos orixás maiores, dos quais são os criados, e o Exus espíritos protetores dos indivíduos, pois, como todo o orixá tem seu Exu, assim também todo homem tem seu caboclo e seu Exu. As primeiras forças da natureza antropomorfizadas são em geral representadas como forças de preferência terrestres ou que nos ligam à terra, e é por isso que, os que desejam a felicidade, a fortuna e os prazeres cá de baixo, se servem deles; os que desejam subir espiritualmente, devem desprender-se de suas influências — passar do plano dessas forças materiais para o plano das forças astrais, depois mentais.⁽⁹⁰⁾ Quanto aos segundos, todo homem possui um Eu superior e um Eu inferior; assim é que, em Umbanda, todo médium possui um espírito familiar que o protege, ou um *caboclo*; mas possui igualmente um Exu familiar que o protege e o defende.

Esse Exu familiar é a alma vegetal ou animal, é a parte instintiva do nosso ser absolutamente necessária à nossa perpetuação; ou ainda, segundo a expressão dos umbandistas, “a alma pagã”; aqui, o papel de Umbanda é o mesmo que o dos fluidos terrestres, e consistirá em educar e purificar (essa alma), transformando-a em um corpo luminoso, ou, como diz S. Paulo, transformando o homem animal filho da Terra, em homem espiritual, filho adotivo de Deus.⁽⁹¹⁾

(88) B. RAMOS DA SILVA, *op. cit.*, p. 33; A. FONTENELLE, *op. cit.*, p. 94.

(89) O. MAGNO, *A Umbanda Esotérica*, pp. 30-42.

(90) O. MAGNO, *Umbanda e Ocultismo*, pp. 25, 29, 34, e a doutrina de H. ROXO, sobre os diversos planos (biografia mais acima).

(91) *Id.*, *ibid.*, p. 24.

Os deuses africanos, portanto, se metamorfosearam, e essas metamorfoses tranqüilizam o negro sobre o valor moral, bem como sobre a riqueza intelectual de suas crenças ancestrais. Trata-se de uma valorização no domínio do dogma, que acompanha e reflete a ascensão dos negros ou dos mulatos na sociedade. Toda mudança na estrutura se traduz por uma mudança correlata no mundo dos valores ideais. Os deuses "sobem" ao mesmo tempo que seus fiéis. Mas aí, enquanto sobem, se desnaturam. E o estudo que concluímos das representações coletivas, deixa sempre transparecer uma certa ambivalência de sentimentos entre a fidelidade à África e sua atração, pois para "subir", os orixás são obrigados a se branquear. Iremos encontrar a mesma oscilação entre esses dois sentimentos, se agora passarmos das representações aos ritos.

A. Fontenelle reconhece que a causa das transformações das religiões africanas deve ser procurada na vontade do negro em modelar-se pelo branco:

Quimbanda dá continuação à firme vontade de manter as antigas tradições africanas, enquanto Umbanda, ao contrário, procura romper com o caráter não civilizado dessas práticas, o que se deve à influência do homem branco, demasiadamente instruído para admiti-las.⁽⁹²⁾

Essa vontade de ruptura que marca a ascensão social de um grupo de cor se alia, entretanto, à vontade de continuidade que reflete as discriminações encontradas nessa difícil ascensão. Orgulhosamente, o negro responde àqueles que rechaçam a sua civilização para a barbárie, mesmo assim salvando tudo quanto possa ser salvo, tudo quanto não contrarie demasiado abertamente seus novos modos de pensar aprendidos na escola ou no contato com outros brasileiros. É porque, sendo um "espiritismo", Umbanda difere tão fortemente do kardecismo. O espiritismo ordinário termina em pregação de moral, o cerimonial das sessões é pobre ou inexistente; Umbanda, sem possuir um ritual tão rico e complexo como o candomblé, conserva deste último o sentido e o gosto do cerimonial.⁽⁹³⁾ No kardecismo, as manifestações dos espíritos não reclamam do médium senão uma semi-inconsciência; ele jamais entra em transe, ao contrário, em

(92) A. FONTENELLE, *O Espírito no Conceito...*, p. 81, e, mais adiante, p. 96. A. FONTENELLE registra ainda uma fórmula exata do fenômeno, dizendo que, se Umbanda aceita a teogonia e a liturgia dos negros, faz isso tratando de enquadrá-los e pô-los ao nível das atuais condições do progresso da civilização, sem contudo desnaturar os princípios básicos sobre os quais repousam.

(93) Deolindo AMORIM, *Africanismo e Espiritismo*, pp. 73-4.

Umbanda, bem como no candomblé (e ainda mais neste, pois não existe o controle da mitologia), os espíritos se manifestam pelos mais patéticos e violentos êxtases.⁽⁹⁴⁾ No kardecismo não existem confrarias; certas pessoas se revelam, no decorrer das sessões, como que dotadas de talentos mediúnicos; nesse caso são induzidas a frequentar "a escola dos médiuns" anexa a todo templo espírita, onde se "desenvolve" e se aperfeiçoa esse talento. Em Umbanda, não se ingressa senão por uma iniciação, e se essa iniciação (chamada "cruzamento") é muito mais curta, principalmente bem menos espetacular,⁽⁹⁵⁾ ela não constitui menos o laço que torna a ligar nossa nova religião à antiga. Trata-se, pois, no domínio dos rituais, bem como no das representações coletivas, de sublimar, de preferência a abolir. Entremos pois em uma "tenda de Umbanda", qualquer que ela seja; o cerimonial segue sempre, em geral, mais ou menos o mesmo esquema.

Começa-se pela defumação da sala e dos presentes, a exemplo do catimbó.

Entram então os *cambônes* e os *sambas* enrolando-se, antes de se sentarem, na acre fumaça das ervas aromáticas que o chefe balança em torno deles em seu incensório. Um cântico acompanha essa entrada, que prossegue, litania monótona, até que o último médium se acomode. O médium não se limita à purificação pela fumaça: ele saúda o altar e a mesa, dando na madeira desta última, com a cabeça, três golpes sonoros e violentos. A segunda parte do ritual é o apelo às entidades e a incorporação destas nos corpos dos médiuns. Esta se faz ao som de "pontos cantados", puxados sucessivamente pelas diversas falanges e numa ordem determinada. Essa ordem varia segundo as seitas.

A terceira parte é destinada ao público dos doentes ou daqueles que têm qualquer pedido a dirigir aos espíritos. Cada consulente tem um número de ordem que lhe foi dado na chegada. Os médiuns estão sentados em pequenos bancos, perto do *cambône* que os assiste com uma vela acesa e uma caixa que contém os objetos que o espírito pode reclamar: tabaco para fumar, aguardente para beber. O médium está em estado de crise, mas a crise perdeu sua primeira violência. Não mais corpos que rolam no chão, músculos que estremecem convulsivamente, soluços de agonia. Mas olhos fechados, fenômenos de glossolalia, máscaras de velhos negros ou de *caboclos*, máscaras de ternura ou máscaras de arrogância. Os consulentes, igualmente sentados em pequenos bancos, contam suas tristes vidas, o desemprego, o marido que partiu, o filho rebelde, a doença que se arrasta; e o *caboclo*, o africano, bebendo e fumando, dá conselhos, receita remédios, abre a dourada porta da esperança. A sessão termina por uma pregação moral ou uma prece; é então cantado o cântico de encerramento, que acarreta automaticamente a desincorporação dos espíritos e a volta do médium à normalidade.

(94) B. RAMOS DA SILVA, *op. cit.*, p. 109.

(95) L. BRAGA, *Umbanda e Quimbanda*, pp. 36-9.

Ora, vê-se de imediato o que une e o que separa Umbanada de outras formas de espiritismo. A pregação, a prece, a leitura de Allan Kardec ou do Evangelho, são substituídas em todo, ou em parte, por cânticos. Os médiuns já não estão sentados em redor da mesa na penumbra de uma sala mal iluminada, enquanto o público, reza e se concentra por entre os ofegos das mulheres em parto, grávidas do espírito que vão lançar no mundo. A atmosfera não é de tristeza; é, antes, um clima de festa que domina, e o transe adquire um caráter espetacular. No entanto, em ambos os casos, a sessão possui uma finalidade prática, utilitária: trata-se, em definitivo, de trazer algum alívio à humanidade infeliz.

Mas, às vezes, variações se introduzem no interior do esquema ritual que delineamos. Por exemplo, em certas tendas do Rio, entoam-se sucessivamente os "pontos" de Ogum, de Exu e de Ganga para abrir a sessão, a fim de que estes espíritos do mal não venham perturbar os trabalhos começados. Depois entoam-se os "pontos" do guia-chefe, de Iemanjá, de Ogum, de Oxocô, de Shangô. E não é senão após a parte prática de caridade que, para encerrar a sessão, se entoam os cantos de Araribóia ou dos índios.⁽⁹⁶⁾ Se, no curso da reunião, em lugar das entidades das falanges da natureza, fôr um espírito sofredor que descer (revolta do inconsciente mediúnico contra o controle do grupo), o chefe então lhe fará um pequeno discurso para levá-lo a compreender que ele está morto, já liberto da matéria, que não deve procurar um outro corpo, e, tudo isso, "com doçura e amizade". Se se trata de um mau espírito, daqueles que trabalham na magia negra, é mister expulsá-lo, traçar "pontos desenhados", fazer explodir pólvora, oferecer numa encruzilhada tabaco, aguardente, mesmo um animal, às falanges de Exu, ao povo dos cemitérios.⁽⁹⁷⁾

Em outras seitas, estas, de Minas, embora reconhecendo que às vezes é mister invocar os espíritos de Quimbanda para lhes pregar moral e fazê-los subir espiritualmente, é recomendado não dar início às cerimônias pelos cânticos de Exu, pois se eles adquirirem o hábito de descer nas tendas espíritas, acabarão por não mais querer partir e obrarão o mal. É o velho africano, Pai João, que abre sessão. E as falanges que vão se suceder são na ordem seguinte: primeiro, os *caboclos* que vão combater contra as forças do mal e expulsá-las com suas flechas ou suas lanças; depois, as crianças, que vêm brincar um momento e criar uma atmosfera de pureza; depois as sereias, o povo do mar, que transporta os médiuns (simbolicamente) para as praias do oceano, a fim de que eles deixem ali, ao mergulharem na espuma salgada, a impureza ligada a seus corpos de pecado.⁽⁹⁸⁾

O estudo do ritual nos leva então às mesmas conclusões que as dos mitos. A valorização da África se faz acompanhar por uma tradição mais ou menos consciente. É abandonado tudo quanto fira a consciência do homem moderno, por exemplo,

(96) L. BRAGA, *Trabalhos de Umbanda*, pp. 21-2.

(97) *Id.*, *ibid.*, pp. 32-40, 45-9.

(98) FL. MARIA DE SOUZA FRANCO, *op. cit.*, pp. 11, 16, 25, 38-9, 109.

o sacrifício sangrento, ou então é o mesmo recalcado no segrêdo. Talvez seja isso obra dos brancos que ingressaram em grande número na Umbanda, mas há um vai-e-vem incessante no jogo de representações coletivas entre o preconceito do branco e o ressentimento do homem de côr. A formação de um grupo onde as raças se misturam e onde finalmente domina o mestiço, cria uma certa homogeneidade de sentimentos e de idéias, de atitudes e condutas, produzida pela síntese das consciências individuais. Não se pode analisar esses complexos afetivos a fim de separar as contribuições das etnias, sem destruir justamente essa realidade comum. Em sociologia não existe o verdadeiro teorema de composição de fôrça. O importante para nós, que lá mesmo onde o branco domina (e a participação das diversas côres varia segundo as seitas),⁽⁹⁹⁾ a sombra da África se estenda, lance sobre Umbanda a sua grande mancha negra.

A luta racial prosseguirá, portanto, passando do plano social para o plano místico, sem no fundo mudar de caráter. Leal de Souza nos faz assistir a uma sessão espírita, na qual o presidente repreende o espírito de um negro que quer se encarnar num médium, censurando-o de apenas uma coisa: a de ser negro.⁽¹⁰⁰⁾ Mas, no Brasil, a luta racial assume formas mais sutis: trata-se de fazer desaparecer, o mais rapidamente possível, tudo que possa lembrar a África, a fim de diluir as três côres fundamentais do país em uma só côr. Pode o kardecista suavizar a sua crítica: nem por isso ela deixa de subsistir. Far-se-á de Umbanda uma espécie de jardim-da-infância, enquanto o kardecismo será como uma universidade, e o espiritismo do Cristo Redentor constituirá a transição, formará o ensino secundário.⁽¹⁰¹⁾ Ou ainda, reconhecer-se-á que Umbanda já é um progresso relativamente à religião africana, por distinguir as duas linhas de magia branca e da magia negra para repelir esta última, e inclinar o ritual para a prece ou a leitura dos Evangelhos; caminha-se, então, para o verdadeiro espiritismo. Mas, infelizmente, o umbandista pára no caminho: é que o kardecismo é difícil, exige longos estudos, virtudes de paciência, que o negro não possui; é mais rápido expulsar os maus espíritos mediante uma explosão de pólvora do que ensinar-lhes o bem e orientá-los para a virtude. Sobretudo o umbandista, no seu materialismo

(99) Segundo a nossa experiência pessoal de *Umbanda*, a porcentagem dos homens de côr varia, segundo as tendas e os dias, de 20 a 99%.

(100) L. de SOUZA, *op. cit.*, p. 73.

(101) Não temos estudado o espiritismo do Cristo Redentor que o kardecismo também combate, pois que ele tem, segundo nossos informantes, mais importância fora do Brasil, por ex., nas Ilhas do Cabo Verde, do que no Rio, onde entretanto nasceu.

racial, distingue as falanges do Além segundo critérios geográficos (povo do Oriente) ou étnicos (índios, africanos), enquanto que, no verdadeiro espiritismo, a questão dos espíritos é secundária: o que conta, é o progresso moral do homem.⁽¹⁰²⁾ Emprêsa análoga, no domínio da religião, àquela que encontramos no domínio social: a da fusão dos sangues e da dominação do branco. Mas o negro sente, sob a amabilidade das palavras, o velho preconceito sempre vivo, que o chicoteia e avilta.

Os negros velhos, êsses heróis obscuros, depois de terem passado pelos rigores da escravidão, e porque compõem uma raça sacrificada, são caros aos umbandistas; mas uma vez deixando seu negro envólucro, freqüentemente tão cheio de bichos, nada mais restava para o banquete dos vermes. Enquanto encarnados, mesmo após a abolição, e ainda hoje, êles continuam desprezados na terra dos brancos. Quando conseguiremos, por nossas mensagens e comunicações, implantar a verdadeira fraternidade entre os irmãos do planeta Terra?⁽¹⁰³⁾

Debalde o umbandista, para cruzar a linha, corrigiu o candomblé; embora adotando a religião de seus pais e maldizendo a macumba como lugar de feitiçaria, o kardecista ainda lhe censura o pouco que lhe resta de seus ancestrais: o uso da defumação, os banhos de ervas, os pontos desenhados, a pólvora que estoura, o jogo dos búzios para adivinhar o futuro, e, ainda mais, êsses *caboclos* e êsses africanos que pedem, por intermédio dos corpos dos médiuns, ofertas de tabaco e de aguardante. Que fumam e que bebem não como espíritos de Luz, mas como pobres humanos de classe inferior e situação degradante. O umbandista será portanto obrigado — pois que a sua traição não teve êxito, pois que não se pode, aos olhos do adversário, reter com uma das mãos e soltar com a outra, e permanecer nas meias medidas — a responder aos ataques por contra-ataques. Desenha-se, então, uma apologia do homem de côr, que termina em messianismo.

Os trabalhos dos templos de Umbanda precisam de giz branco ou azul, de aguardente, de sangue de Cristo (vinho do Pôrto), de cerveja (marambaia), de fumo em corda, de cachimbo, de bombons para as crianças, de velas acesas, de estatuetas de santos, de búzios e de água salgada. Embora tudo isso pareça inútil aos kardecistas, todos êsse objetos têm seu valor, pois servem para atrair as falanges de espíritos com seus respectivos corpos fluidicos dirigidos por espíritos mais elevados.⁽¹⁰⁴⁾

(102) A. d'ALCANTARA, *op. cit.*, pp. 15, 173, 194.

(103) Fl. MARIA DE SOUZA FRANCO, *op. cit.*, pp. 17-8.

(104) *Id.*, *ibid.*, pp. 40-1.

Com efeito, os pontos traçados no solo são imediatamente registrados no plano astral e servem assim de chamado aos espíritos, para que êles desçam a fim de nos ajudar.⁽¹⁰⁵⁾ Ao mesmo tempo, tais desenhos tocam nossa vista, fixam nosso pensamento e estabelecem uma corrente fluido-magnética entre nossa alma e as falanges que foram invocadas.⁽¹⁰⁶⁾ Além disso, estuda-se a magia de Eliphas Levy, a Cabala, ou a teosofia, e aí se vêem a *swastika*, a estrela de Salomão, e toda uma série de símbolos que se encontram até na maçonaria com seu ôlho e seu compasso, até mesmo no Cristianismo com a sua Cruz. Por que os kardecistas limitam suas críticas aos umbandistas e até se “sentem honrados entrando nas ordens maçônicas, Rosa-Cruzes ou teosofistas?” Não revelam assim, malgrado êles próprios, seus preconceitos raciais?⁽¹⁰⁷⁾ A aguardente causa espanto ao kardecista, mas bem que o padre bebe o vinho da missa... Ora, o princípio não muda: trata-se, em um caso, de incorporar a força do Cristo; em outro, de fazer entrar no médium as forças que lhe darão o poder ou o defenderão contra os maus espíritos.⁽¹⁰⁸⁾ A fumaça do tabaco afasta os fluidos funestos e ajuda a curar as enfermidades, assim como a defumação cria um ambiente propício à receptividade das vibrações e à irradiação dos guias. A ciência da radiestesia, com Mager, d'Arsonval, Lésourd, dão uma base positiva ao emprêgo dessas ervas aromáticas e fumegantes. Ainda aqui, o kardecista, que ataca tão-somente Umbanda e nada diz contra o emprêgo do incenso no catolicismo ou a dádiva de mirra dos Reis Magos ao Cristo, mostra que outros sentimentos, além do culto da verdade, o guiam em sua crítica — outros sentimentos menos confessáveis.⁽¹⁰⁹⁾ A pólvora e os petardos descarregam o ambiente dos fluidos demasiado materiais que impedem os espíritos de luz de descenderem no meio de nós. Ainda que o umbandista não tenda a empregar senão mais e mais raramente êsse procedimento, parecendo dêsse modo dar razão a seus adversários, poderia êle encontrar no catolicismo popular os elementos de uma apologia, pois tôdas as grandes festas da Igreja, especialmente de S. Pedro e S. João, se fazem acompanhar, no Brasil, de descargas de pólvora e

(105) *Trabalhos de Umbanda*, p. 37.

(106) L. BRAGA, *Umbanda e Quimbanda*, p. 31, e o prefácio de E. ZESPO ao livro *Pontos Cantados e Pontos Riscados da Umbanda*. Em Osório CRUZ, no livro *O Esoterismo de Umbanda*, p. 21 e segs., encontra-se uma explicação de alguns desses desenhos.

(107) E. ZESPO, *O que é Umbanda*, p. 61.

(108) *Id.*, *ibid.*, p. 61 e *Trabalhos de Umbanda*, p. 41.

(109) *Trabalhos de Umbanda*, pp. 42, 77-9. ZESPO, *op. cit.*, p. 62. L. Braga, *op. cit.*, pp. 30-1.

espocar de rojões. Os banhos de ervas também não deviam causar espanto ao kardecista, quando o catolicismo prega o lava-pés.⁽¹¹⁰⁾ quando os hindus se purificam nas águas do Ganges, quando os cristãos vão a Lourdes, quando os enfermos tomam água de Vichy.⁽¹¹¹⁾ Há nos banhos de iniciação ou de descarga (obrigatórios tôdas as sextas-feiras) uma dupla ação espiritual, da água purificadora e da erva medicinal, da água cheia de fluidos planetários e da erva de virtudes mágicas, que tôda ciência digna dêsse nome precisa reconhecer.⁽¹¹²⁾ Quanto às oferendas, não se deve confundi-las com os despachos da magia negra: elas são o símbolo da idolatria de um coração puro e amante.⁽¹¹³⁾

Essa estratégia de Umbanda é reveladora dos profundos sentimentos de seus adeptos. De um lado, a valorização que já vimos com tanta freqüência, a passagem da barbárie à ciência, mas à ciência mais alta, não aquela ainda demasiado empírica dos laboratórios: aquela mais elevada dos ocultistas ou dos teósofos. Ao mesmo tempo, como consequência, a denúncia dos preconceitos de côr, porque sob a sua forma mais hipócrita e mais dissimulada, pois não há doravante outra explicação possível da crítica kardecista, uma vez demonstrado o valor de um ritual, do que a conservação, nos espíritos dos brancos, de preconceitos raciais, de ódios e sentimentos etnocêntricos.

Por que sòmente as almas dos brancos podiam trazer o bem aqui embaixo? Que orgulho e que etnocentrismo se esconde no kardecismo? Não há nação que seja o bérço das manifestações dos espíritos; êles se manifestam em tôda parte, de tôdas as maneiras e segundo tôdas as necessidades, pois não são a obra do homem, mas uma emanção divina, em consequência espalhadas por todo o Universo.

A África não é um país à parte da criação divina.⁽¹¹⁴⁾

Os kardecistas julgam que os umbandistas cometem um êrro aceitando os espíritos dos *caboclos*, dos africanos, como guias ou protetores, e alegam que tais espíritos são inferiores ou atrasados, e não estão à altura de ser guias de centros ou tendas, nem protetores de médiuns. Mas eu pergunto: qual é a condição necessária para que um espírito possa ser considerado como guia ou protetor? Todos responderão: ser virtuoso. Ainda pergunto: ser virtuoso é privilégio de uma raça? Os *caboclos*, os africanos e outros também podem ser guias, porque também podem, como aquêles de raça branca, ter evo-

(110) *Trabalhos de Umbanda*, p. 43. BRAGA, *op. cit.*, p. 31.

(111) *Trabalhos de Umbanda*, p. 80.

(112) Sobre êsses banhos de descarga fluídica e sua relação com os orixás africanos, ver o livro de E. ZESPO, *Banhos de Descarga*, p. 24.

(113) E. ZESPO, *op. cit.*, pp. 64-5.

(114) *I.º Congresso de Umbanda*, pp. 88-9.

luído moralmente através do sofrimento e assim tornar-se virtuosos.⁽¹¹⁵⁾

Ainda mais: se fôr verdade que o sofrimento é o caminho da virtude, os índios e os *caboclos*, que deviam ter sofrido a violência dos colonizadores brancos ou as injustiças de senhores cruéis, deverão, ainda mais que os espíritos dos brancos, tornar-se no Além espíritos de luz.

Aproximamo-nos, aqui, do messianismo, pois o negro, bem como o índio, retribui o mal com o bem.

Os negros desprezados, maltratados pelos brancos, hoje são evocados para virem em socorro daqueles que freqüentemente, em encarnações anteriores, os puseram no tronco, os perseguiram à sombra das palmeiras nas terras da África, assim cumprindo a parábola de Jesus: os humildes serão exaltados.⁽¹¹⁶⁾

Tendo aprendido nas florestas o sêgrêdo das ervas ou a magia que expulsa os demônios, fazem êles aproveitar dêsses conhecimentos misteriosos, aquêles mesmos que outrora os perseguiram.⁽¹¹⁷⁾ Não é verdade que Deus revestiu a forma de um homem para poder salvar a humanidade? Não é verdade que Êle viveu a mais humilde das existências, a de um operário carpinteiro, e não se cercou principalmente de pobres e de gente humilde? Não deu Êle a Madalena, a pecadora, o privilégio de assistir à sua gloriosa ressurreição? Por que então não encarregaria de preferência os humildes *caboclos* e os infelizes negros de mostrar a luz aos brancos? Vamos mais longe: é possível que, no curso de seus sucessivos renascimentos na Terra, os brancos ricos ou instruídos tenham preferido se encarnar em *caboclos* ou negros para sofrerem ainda mais, a fim de progredirem espiritualmente, e quem

Poderá saber se êsses espíritos, ao deixarem para sempre a Terra e seu envólucro material no seu regresso virtuoso aos planos do Além, ao lembrarem-se de todo o seu passado, não preferem continuar na humildade de sua última encarnação como um meio mais rápido de se desmaterializarem totalmente?⁽¹¹⁸⁾

O sentimento de desforra do homem de côr ainda vai mais longe, pois Umbanda triunfará de seus adversários. Além disso, os *caboclos* e os velhos negros já não descem tão sòmente nos mulatos e nos mestiços,

(115) BRAGA, *Umbanda e Quimbanda*, pp. 54-5.

(116) Fl. MARIA DE SOUZA FRANCO, *op. cit.*, pp. 15, 64.

(117) *Id.*, *ibid.*, p. 56.

(118) *Id.*, *ibid.*, pp. 55-7, 65-6.

êles penetram até nos palácios e se encarnam em senhores da alta sociedade e em homens importantes.⁽¹¹⁹⁾

A entrada do branco — funcionário, comerciante ou industrial — em Umbanda, assume então, aos olhos do negro, a significação de uma inversão de valores: o caboclo não é mais o selvagem, nem o africano escravo submisso a todos os caprichos dos brancos; tornaram-se deuses da nova religião, e o senhor de outrora agora baixa humildemente a cabeça diante deles.

Mas na vida religiosa, bem como no resto da vida social, o messianismo negro não se aparta do nacionalismo brasileiro. Não se fecha num protesto puramente racial. Aclara, com uma luz crua e cínica, aqueles dentre os brasileiros que desejam esquecer que o Brasil nasceu do encontro de três raças e olham unicamente para o lado da Europa branca. O nacionalismo intransigente se forma mais depressa nas classes baixas do que nas classes altas de sociedade, mais cosmopolitas e mais ocidentalizadas. Esse nacionalismo de baixo se manifesta no espiritismo exatamente como no plano político. Umbanda é a sua expressão. Se se considera, dizem os umbandistas, que a civilização brasileira é o produto da fusão entre o totemismo indígena, o fetichismo africano e o catolicismo ibérico, por que querer romper com o nosso passado? Em vez de olhar obstinadamente para a Roma dos papas ou a França de Allan Kardec, é preciso partir das realidades brasileiras, é preciso criar a religião de nosso povo mestiço.⁽¹²⁰⁾ Razão por que Umbanda, somente Umbanda, pode agrupar numa unidade harmoniosa todas as côres e todas as etnias que vieram se fundir na terra americana.⁽¹²¹⁾

Mas esse nacionalismo de baixo permanece ambivalente. Se é, de um lado, uma expressão de "brasilidade" — neologismo caro às novas gerações —, êle insiste sobre o "marginalismo" ou o "mulatismo" brasileiro. Êle se insurge contra um patriotismo que não abrirá para os negros um lugar de primeira plana. Dêsse modo, a oposição de Pai João, que desce em Umbanda, ao São Benedito das capelas católicas, assume a sua verdadeira significação de luta de castas. São Benedito é um meio a serviço do branco para melhor atar o escravo à sua condição servil, oferecendo-lhe um embaixador especial junto de Deus, assim como outrora o tribuno defendia a plebe perante o povo romano.

(119) FL. MARIA DE SOUZA FRANCO, p. 43.

(120) O Culto de Umbanda, pp. 22-3.

(121) I.º Congresso de Umbanda, pp. 118-20. S. PEREIRA MACIEL, Alquimia de Umbanda, p. 55.

Êle une, mas separando. E para que o negro não se orgulhe demasiado dêsse tribuno, o branco faz da pretidão de S. Benedito ou um castigo "porque sua mãe tinha pensado mal de sua madrinha" ou um milagre de Deus:

Esse irmão do branco virou preto para escapar à perseguição dos infiéis.

São Benedito permanece mais aureolado do preconceito de cor do que da auréola dos santos brancos. Razão porque um Jacy Rego Barros pode escrever:

Pai João estava perfeitamente integrado na *brasilidade*, eis porque o propusemos para substituir São Benedito, cuja legenda é inexpressiva e estrangeira.⁽¹²²⁾

O messianismo do negro se contentará entretanto longo tempo como o mito de Pai João? do velho negro e do *caboclo*? Nesse caminho seguido por nós e que nos conduziu da valorização até as mais flagrantes traições para com a África, pode o brasileiro de cor parar um dia? Se Umbanda é uma ascensão para êle em relação à macumba, ela às vezes lhe pesa como uma prisão, pois ainda é uma separação: a dos irmãos brancos kardecistas.

Max Weber mostrou que a teoria do Karma não deixa ao homem das castas baixas outra possibilidade de ascensão social senão a da reencarnação depois da morte numa casta superior.⁽¹²³⁾ Do mesmo modo, e com a ajuda do mesmo princípio, nosso espiritismo é o caminho de ascensão para um homem barrado em sua esperanças e suas aspirações pela dupla barreira da cor e da classe social. É o único meio para os filhos da noite que se lhes cola à pele, de sonhar em transformar-se, em sua existência futura, em filhos da luz. Êle ainda vai mais longe: conta os anos da liberação. Os espíritos de Quimbanda devem desaparecer em 2000 anos pela sua passagem de um plano inferior a um plano superior,⁽¹²⁴⁾ desde a época presente (1937), para a seita da "Estrêla da Manhã", as falanges que trabalharam com o mar já passaram do plano terrestre para o plano astral.⁽¹²⁵⁾ Mas então, se Quimbanda deve desaparecer,

Umbanda já não será necessária: só restará a lei kardecista, que é o espiritismo científico e filosófico.⁽¹²⁶⁾

(122) Jacy REGO BARROS, *Senzala e Macumba*, pp. 78-9 e 128.

(123) Max WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, t. II.

(124) L. BRAGA, *Umbanda e Quimbanda*, p. 7.

(125) H. ROXO, *Livro dos Médiuns de Umbanda*, p. 19.

(126) FL. M. DE SOUZA FRANCO, *op. cit.*, p. 47.

Ao messianismo da liberação do corpo noturno que será substituído por um corpo fluídico, um corpo cada vez menos betuminoso e encarvoado e cada vez mais luminoso e espiritualizado (narcisismo branco aceito pela libido do negro), vem juntar-se, por essa teoria da evolução do espiritismo, o sonho da fraternidade das raças na abolição das seitas e num kardecismo unificado, sem mais nenhum preconceito.

O que dizer senão que o negro está pronto para trair os últimos traços que ainda o atavam às suas tradições africanas, se o kardecismo quer livrar-se do seu etnocentrismo branco, e o que deseja, no fundo, bem mais que a sua valorização, é a sociedade, a um tempo mística e real, da fraternidade universal?, aquela onde não haverá mais que fiéis amando-se uns aos outros, sem distinção de cor, e espíritos de luz, antigos *caboclos*, antigos negros, antigos brancos! Todos igualmente luminosos.

*
* *

Nada mais emocionante, para um sociólogo, do que ver, sob seus próprios olhos, nascer uma nova religião.

Arthur Ramos, que assistiu ao ponto de partida desse espiritismo de Umbanda, no momento em que ele se desprendia do tronco da macumba, não viu, entretanto, na segunda edição do seu *O Negro Brasileiro*, a diferença que separava os dois cultos. Ele faz de Umbanda uma nova complicação do sincretismo, e a resume na fórmula seguinte: religião afro-indo-católico-espírita-ocultista.⁽¹²⁷⁾ É aqui que se vê toda a superioridade do ponto de vista sociológico sobre o ponto de vista culturalista. Um quadro, mesmo abstrato, não é uma justaposição de manchas de cor, pois além de tais manchas comporem, por seu conjunto, uma nova realidade, elas têm, cada uma, a sua própria significação; elas inscrevem na tela sentimentos, preferências, complexos da libido do artista. Os traços culturais que se sincretizam têm, também eles, e cada um por sua vez, a sua própria significação, e são essas significações que procuramos ao falar de valorização, de preconceitos, de ressentimento, de depuração. O sincretismo não pode definir-se mediante a simples adição, ou pela confusão, das civilizações em contato: é ele uma atividade de homens reunidos em grupos divergentes ou solidários; traduz, em dogmas ou ritos, o próprio movimento das estruturas sociais que se fazem e tornam-se a fazer. Podem as civilizações se encontrar sem se

(127) Arthur RAMOS, *O Negro Brasileiro*, 2.^a ed., pp. 168, 175-76.

penetrar; quando se interpenetram, essa interpenetração não se faz ao acaso: ela segue certas leis, que são as de aproximações ou de conflitos entre as coletividades portadoras dessas civilizações heterogêneas.

A macumba refletia o primeiro momento de ação da urbanização sobre as coletividades raciais, a passagem dos agrupamentos fechados, *candomblés*, *cabulas*, *catimbós*, à atomização das relações interpessoais. As religiões bem constituídas se desagregavam, ao mesmo tempo que os liames sociais de tipo comunitário; entretanto, como assim mesmo uma nova forma de solidariedade — a de classe — no interior de um tipo de sociedade, capitalista e industrial, tendia a se formar, reagrupando os homens dispersos, provindos das mais diversas “comunidades”, a macumba fornecia a essa classe ainda mal constituída, aquele mínimo de homogeneidade intelectual ou sentimental, sem a qual não há comunhão possível. Mas, à medida em que a industrialização cimentava a solidariedade proletária sobre a base de interesses comuns e da resistência a certas formas de exploração econômica, e que o negro sentia que a sua inserção no proletariado constituía para ele, relacionando-se com a sua situação passada, de plebe abandonada e marginal, uma primeira promoção social, as forças vindas do passado escravagista e que tolhiam a um só tempo essa coagulação multirracial na classe e essa promoção, eram sentidas mais pesadamente. Diz A. Fontenelle que se Umbanda toca a classe pobre,

como esses participantes pertencem em sua maioria à classe média (naturalmente, não se deve tomar essa expressão de “classe média” no sentido que lhe damos na Europa), eles fizeram um esforço para elevar e aperfeiçoar esse proletariado.⁽¹²⁸⁾

Não se poderia dizer melhor senão que esse espiritismo em gestação reflete o segundo momento, mesmo na opinião dos umbandistas, da urbanização. É porque, antes de iniciarmos seu estudo, tivemos de procurar na imprensa negra, de algum modo em estado puro, as reivindicações dos brasileiros de cor. São, com efeito, os mesmos sentimentos — os de uma classe social que queria ser solidária na luta e que entretanto não logra se desembaraçar dos preconceitos herdados da escravidão — que se exprimem, ao mesmo tempo, nos jornais dos negros, em suas organizações políticas ou sociais, e em Umbanda.

É entretanto mister fazer aqui uma distinção entre o mundo da política e o mundo da mística. Em política, há um certo

(128) A. FONTENELLE, *O Espiritismo no Conceito*, p. 75.

esquema de atividades, luta dos partidos pelo poder, liderança e organização de grupos de interesses; em religião, o que conta é a comemoração do passado divino, são as igrejas já constituídas, as tradições vivas. Assim, pois, no primeiro domínio, uma mudança de valores e de atitudes se traduzirá pela formação de novos partidos ou de novas organizações, que correspondem à subversão das classes; as necessidades inéditas que nascem, criam suas próprias instituições. Na religião, ao contrário, o passado resiste à mudança, pois a tradição é sagrada em essência. O novo deve, portanto, se inserir no velho, sem destruí-lo. Trata-se de uma adaptação do mundo moderno, de uma renovação, de preferência a uma inovação.

Daí, os nossos conceitos de depuração e de valorização. Ao contrário da palavra do Evangelho, é sempre em velhos ôdres que se entorna o vinho novo. A depuração consiste em eliminar da herança ancestral o que se acha em demasiada contradição com a sociedade moderna, tudo aquilo que choque mediante uma recordação demasiadamente brutal da barbárie. Está ela em jôgo na imprensa negra quando esta luta contra o folclore, contra os costumes antigos, quando prega o puritanismo dos costumes; trata-se de fazer um novo tipo de homem, distinto do africano "selvagem" e do escravo degradado. Mas, em religião, não se pode fazer um novo tipo de fé; já não se trata de renegar: trata-se, tão-somente, de purificar. E essa purificação assumirá necessariamente a forma de um regresso, para além das formas decadentes, à verdadeira tradição original, à fonte primeira. Razão por que umbanda procura suas raízes na Índia ou no Egito. Mas, fique entendido: essa racionalização é uma ilusão. A depuração não é uma descoberta do passado, mas uma adaptação ao presente. Ela consiste em uma dupla seleção: seleção na religião primitiva daquilo que possa concordar com a ciência e a moral de hoje (daí a rejeição dos sacrifícios sangrentos, das longas iniciações, da tatuagem e da feitiçaria), e igualmente seleção, na moral e na ciência contemporâneas, daquilo que possa entrar em contato, assim mesmo, com os fundamentos da religião primitiva; é por isso que, da ciência, não se escolherá senão o ocultismo e não o empirismo positivista; da doutrina espírita, a idéia dos fluidos, mais do que a comunicação com os espíritos; da ética, enfim, o mito do "bom negro".

Mas por mais que se depure a religião, não se pode mudar tudo, pois nesse caso sair-se-ia da religião antiga para fundar outra. Resta sempre algo que não se pode eliminar; daí, a

valorização. É essa valorização o que vimos no panteísmo que santifica o culto das forças e dos astros, a exemplo do espiritismo de Umbanda que redefine os orixás em termos pseudocientíficos e santifica os antigos escravos mortos, transformando-os em deuses que descem até a nossa pobre humanidade para fazer o bem e curar enfermos. Como se vê, êsses dois movimentos de depuração e de valorização não se podem separar exceto para maior clareza da análise. Com efeito, estão estreitamente unidos e se confundem em seus efeitos. Ainda aqui notamos primeiro a valorização na imprensa negra; ela, porém, se limitava a uma apologia dos grandes homens: era uma lição de história e um apêlo à grandeza. A religião vai muito mais longe. Consolida, de alguma forma, essa apologia; não faz da mesma um bem a conquistar no porvir, e cada um se modela segundo o exemplo dos heróis da raça. É uma realidade presente, definitiva: Pai João é divinizado, a linha dos africanos é desde agora composta de espíritos de luz.

Por aí, a religião e a política correspondem a duas atitudes diferentes em face das novas estruturas sociais, conquanto ambas repousem nas mesmas bases do ressentimento. Talvez nesse ponto possamos nos lembrar das análises de Erich Fromm.⁽¹²⁹⁾ Quando a sociedade medieval se desmoronou, o artesanado adquiriu, com a formação do capitalismo, a possibilidade de subir mais alto na escala social do que na época em que estava encerrado nos regulamentos das corporações; mas, se podia subir mais alto, podia igualmente cair mais baixo, como assalariado. Em verdade, a corporação o parafusava a um certo lugar na sociedade; mas ao menos lhe proporcionava segurança. Daí, a Reforma protestante, que não é mais que uma reação diante dessa nova situação social. Quando, no século XX, a concentração capitalista tendeu a destruir a classe média e o proletariado, ela procurou no nazismo uma ideologia que lhe permitiu defender-se. Trata-se, nos dois casos, do mesmo movimento: o medo à nova liberdade; aqui, porém, ela termina na política, e, ali, na religião; não porque o mundo moderno é mais laico do que mítico (e a prova é que o nazismo tentou criar em torno de Votan a sua própria mística), mas porque há aí a conduta da resignação, e, ali, a conduta da revolta. No Brasil, encontramos fenômenos análogos. A urbanização e a industrialização abriram ao negro possibilidades novas, que nem a escravidão, nem o sistema artesanal dos africanos livres lhe permitiam esperar; mas ao

(129) Erich FROMM, *The Fear of Liberty*.

menos êsses regimes antigos lhe garantiam uma certa segurança. Ei-lo, pois, lançado numa Sociedade, onde pode subir pelo menos teòricamente, mas, na realidade, onde a concorrência do Banco, do imigrante o fazem descer ainda mais baixo. A religião lhe permite manifestar sua grandeza, hipostasiando-a no mundo das falanges de *caboclos* ou de velhos negros, enquanto as associações, como a Frente Negra, lhe permitem forjar armas para a luta.

Onde está a mais doce vitória? Vimos, na imprensa dos negros, o jôgo pleno da ambivalência e da hesitação entre o "mulatismo" e o enquistamento. É que a vitória não é certa; deseja-se, a um só tempo, subir, assimilando os valores dos brancos, e, entretanto, subir como negros. A religião apresenta condições diferentes, pois o branco já penetrou nas seitas africanas. Não como convidado, mas freqüentemente como chefe. A associação da gente de côr é fechada por definição. A Igreja se abre por seu catolicismo. Daí, sem dúvida, as complicações que fazem, por exemplo, que o *espiritismo de Umbanda* misture o preconceito racial trazido pelo branco com a valorização africana, assim como a macumba paulista tapava os buracos do ritual esquecido com elementos ocultistas europeus. Daí, também, um "mulatismo" mais rigoroso. A religião fornece uma base mística ao nacionalismo mulato ou mestiço: êle realiza no plano "astral" a fusão das raças, ou, no mínimo, sua colaboração fraternal. E o cristianismo acrescenta a isso as suas virtudes de caridade. É mister fazer-se aqui, sôbre êsse ponto, uma comparação com o termo "cruzamento" que define o sincretismo de Umbanda. Umbanda "cruza os Exus e os *caboclos*", vale dizer, o que resta das religiões africanas com o que resta das religiões índias, e sob o sinal-da-cruz.

Tem-se o direito de perguntar, nessas condições, se êsse nôvo espiritismo, pregando a submissão, o espírito de sacrifício e a caridade, não encadeiará ainda mais o negro ou o mulato pobre à sua sorte, em vez de ajudá-lo a subir. Há muito tempo os marxistas denunciavam as religiões afro-americanas como formas de brutalização das massas camponesas ou operárias.⁽¹³⁰⁾ Mas é mister saber que, mesmo que Umbanda termine na aceitação por parte da classe explorada, não são os marxistas seus principais atacantes: êstes são, sobretudo, os capitalistas. Umbanda não é um produto da burguesia ávida de reter entre as mãos a totalidade do poder, pois a lei do capitalismo, nos países

(130) Ver, em particular, os artigos de Américo de ALBUQUERQUE, "Como Compreendo a Religião Negra", e de Luiz BASTOS, "Para Onde vai a Afrologia?", na revista *Seiva*, 1-4-1939.

subdesenvolvidos, é a lei da produtividade crescente, e esta exige, não a brutalização das massas, mas, ao contrário, a sua aspiração de subir, de lutar, de melhorar a sua sorte. O espiritismo não é, portanto, impôsto de fora ao proletariado: é uma criação proletária. E êle segue, em sua evolução, as variações da consciência proletária. O que leva os valores sagrados a se colorirem de ressentimentos ou de esperanças, de cóleras ou desejos. Tais variações se degradam insensivelmente em ideologias de classes, ou de grupos étnicos no interior das classes.⁽¹³¹⁾

Outrora, eram as imagens dos santos católicos que serviam de máscaras aos orixás; agora, são os orixás que servem de máscaras às novas necessidades e às novas atitudes de um grupo social em ascensão.

(131) Dizendo um amigo a Fontenelle que Umbanda era "uma cesta de lixo", êle respondeu ser verdadeiro que todos os "farrapos humanos" são recolhidos por Umbanda, mas justamente para os retirar da podridão, para lhes restituir o sentido de dignidade, *Exu*, p. 45.